

SCHOOL OF THEOLOGY AT CLAREMONT



10017050150

JAHRBUCH FÜR  
LITURGIEWISSENSCHAFT  
1. BAND · 1921

IN VERBINDUNG MIT  
ANTON BAUMSTARK UND ROMANO GUARDINI  
HERAUSGEGEBEN VON  
ODO CASEL OSB

2., DURCHGESEHENE AUFLAGE



VERLAG ASCHENDORFF MÜNSTER



The Library  
SCHOOL OF THEOLOGY  
AT CLAREMONT

WEST FOOTHILL AT COLLEGE AVENUE  
CLAREMONT, CALIFORNIA







9  
973  
/1

# JAHRBUCH FÜR LITURGIEWISSENSCHAFT

1. BAND · 1921

IN VERBINDUNG MIT  
ANTON BAUMSTARK UND ROMANO GUARDINI  
HERAUSGEGEBEN VON  
ODO CASEL OSB

2., DURCHGESEHENE AUFLAGE



VERLAG ASCHENDORFF MÜNSTER

Das „Jahrbuch für Liturgiewissenschaft“  
ist in der 1. Auflage als Veröffentlichung  
des „Vereins zur Pflege der Liturgiewissenschaft e. V.,  
Sitz: Maria Laach“ erschienen.

Theology Library  
SCHOOL OF THEOLOGY  
AT CLAREMONT  
California

Fotomechanischer Nachdruck  
des 1. Bandes · 1921 (1922 erschienen)  
mit einigen Corrigenda

© Aschendorff, Münster Westfalen, 1973 · Printed in Germany

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere die des Nachdrucks, der tontechnischen Wiedergabe und der Übersetzung. Ohne schriftliche Zustimmung des Verlages ist es auch nicht gestattet, dieses urheberrechtlich geschützte Werk oder Teile daraus in einem photomechanischen oder sonstigen Reproduktionsverfahren oder unter Verwendung anderer, wie z. B. elektronischer, hydraulischer, mechanischer usw. Systeme zu verarbeiten, zu vervielfältigen und zu verbreiten.

Aschendorffsche Buchdruckerei, Münster Westfalen, 1973

ISBN 3-402-09126-7

# Inhaltsverzeichnis.

	Seite
<b>Zur Einführung, Vom Herausgeber</b> . . . . .	1
<b>Geschichtliche Aufsätze:</b>	
Das <i>Communicantes</i> und seine Heiligenliste von A. Baumstark . . . . .	5
<i>Actio</i> in liturgischer Verwendung von Odo Casel O.S.B. . . . .	34
<i>Deuotio</i> von Augustinus Daniels O.S.B. † . . . . .	40
Die wechselnden Gesangsstücke der ostsyrischen Messe von Adolf Rücker . . . . .	61
Ambrosiuszitat in einer Votivmesse. Eine kleine Alkuinstudie von Anselm Manser O.S.B. . . . .	87
<b>Systematische Aufsätze:</b>	
Über die systematische Methode in der Liturgiewissenschaft von Romano Guardini . . . . .	97
Die Liturgie im Lichte der kirchlichen Gemeinschaftsidee von Thomas Michels O.S.B. . . . .	109
Das Objektive im Gebetsleben. Zu P. M. Festugières „Liturgie catholique“ von R. Guardini . . . . .	117
<b>Miszellen:</b>	
Zur Tauf liturgie von Odo Casel O.S.B. . . . .	126
Zur Geschichte des Advents von Petrus Siffrin O.S.B. . . . .	127
Eine nachgregorianische Umstellung im römischen Meßkanon oder ein Nachhall seiner Vorgeschichte von A. Baumstark . . . . .	130
Zwei nicht erkannte Bruchstücke frühchristlich-griechischer Liturgie Ägyptens von A. Baumstark. . . . .	132
<b>Literaturbericht 1914—1921:</b>	
Allgemeines von Odo Casel O.S.B. . . . .	135
Beziehungen zur Religionsgeschichte, besonders des alten Orients und der hellenistisch-römischen Antike von demselben . . . . .	139
Beziehungen zum jüdischen Kulte von Maternus Wolff O.S.B. . . . .	146
Altchristliche Liturgie bis auf Konstantin d. Gr. von Odo Casel O.S.B. . . . .	148
Orientalische Liturgie seit dem 4. Jahrhundert von A. Baumstark . . . . .	155
Die Liturgie des Abendlandes vom 4.—15. Jahrhundert von Anton L. Mayer . . . . .	162
Ergänzungen zur liturgischen Literatur für das 4.—15. Jahrh. im Abendland (bes. aus ausländischer Literatur) von Odo Casel O.S.B. . . . .	184
Liturgiegeschichte der neueren Zeit von Alex. Schnütgen . . . . .	192
Liturgische Musik des Abendlandes von Gregor Böckeler O.S.B. . . . .	208
Autorenverzeichnis zum Literaturbericht . . . . .	214





## Zur Einführung.

Wenn heute trotz der ungewissen Zeitlage im Rahmen des von der Abtei Maria Laach ausgehenden liturgiegeschichtlichen Unternehmens der erste Band eines Jahrbuches für Liturgiewissenschaft in die Öffentlichkeit geht, so ist das kein Zufall. Wie jede Tat im Reiche des Geistes so hat auch diese ihre bestimmten Gründe und ihren eigenen Platz. *Omnis res tantum cognoscitur quantum diligitur*, dies tiefe Wort des christlichen Platonikers St. Augustin bewahrheitet sich auch hier. Wie schon die eifrige Erforschung des Urchristentums in den letzten Jahrzehnten ein Zeichen dafür war, daß man sich, wenn auch oft unbewußt, nach dem Idealismus der jungen Christenheit zurücksehnte, so ist auch die wissenschaftliche Beschäftigung mit der christlichen Liturgie aus einer Liebe und einer Sehnsucht hervorgegangen, dem Verlangen nämlich, die mystisch tiefen und künstlerisch schönen Formen der Frömmigkeit näher kennenzulernen, wie sie die Kirche, besonders in der ersten Zeit, geschaffen hat. Die Liturgie will wieder als Kanon christlich-kirchlicher Frömmigkeit lebendig werden; die alten, lange Zeit halbvergessenen und halbverschütteten Quellen sollen wieder rauschen.

Die Liebe zur Liturgie hat also zu ihrer wissenschaftlichen Bearbeitung geführt. Jede Praxis muß aber auf Theorie aufgebaut sein; und wenn nach einem Worte Hegels die Theorie mehr geleistet hat als die Praxis, so ist es kein Abfall von jener Liebe, wenn sich unser Jahrbuch ausschließlich der wissenschaftlichen Erkenntnis der Liturgie widmet. Der Satz Augustins hat auch umgekehrt einen tiefen Sinn: *Omnis res tantum diligitur quantum cognoscitur*.

Das eifrige Studium der Liturgie in den letzten Jahrzehnten hat dahin geführt, daß die Liturgiewissenschaft sich aus dem Dienstverhältnis zu anderen, verwandten Wissenschaften löste und den Rang einer selbständigen Wissenschaft erwarb. Auch von dieser Tatsache



ist unser Jahrbuch schon durch seinen Titel Zeuge, wie es andererseits dahin streben wird, Bereich und Methode der Liturgiewissenschaft noch schärfer herauszuarbeiten.

Gegenstand der Liturgiewissenschaft ist der kirchliche Kult. Da dieser aber nicht nur eine feststehende Wahrheit, sondern auch eine geschichtlich gewordene Tatsache ist, so ergeben sich in der Hauptsache zwei Wege, an jenen Gegenstand heranzukommen: die systematische und geschichtliche Betrachtung. Während das größere Unternehmen ausschließlich der Geschichte der Liturgie dient, wird unser Jahrbuch auch systematischer Erforschung seine Spalten öffnen. Wenn diese, weil sie in das eigentliche Wesen des Kultes einführt, den Ehrenplatz beanspruchen könnte, so ist doch die geschichtliche Betrachtungsweise gerade in unserer Wissenschaft ebenso wichtig, ja sie wird sogar in der Regel den größeren Raum für sich beanspruchen müssen, und dies nicht nur, weil das Jahrbuch im Rahmen eines liturgiegeschichtlichen Unternehmens steht, sondern auch aus inneren Gründen.

Unsere Zeit ist des Historizismus des 19. Jahrhunderts herzlich überdrüssig. „Nichts vom Vergänglichen — wie's auch geschah! Uns zu verewigen, sind wir ja da“ — so möchten viele mit Goethe ausrufen. Und doch darf gerade die christliche Wissenschaft sich nicht von der Geschichte trennen. Eine Dogmatik ohne Rücksicht auf die Überlieferung würde sich in hohle Dialektik auflösen.

Besonders gilt das von der Liturgiewissenschaft. Die Liturgie ist kein Gedankengebilde aus dem erdenfernen Reiche der Spekulation; sie ist der Kult der Kirche, hervorgewachsen aus geschichtlichen Tatsachen, aus dem Leben und Leiden Christi, weiter entwickelt und entfaltet durch das Sinnen und Beten der Kirche und ihrer großen Männer, in deren Seelen der Geist Gottes schürfte und Gold förderte. Da gilt es zunächst nicht zu spekulieren, sondern zu hören. Ehrfürchtig den Stimmen der Vorzeit zu lauschen, das ist die erste Pflicht des Liturgieforschers. Dann entfaltet sich vor ihm ein ungeheuer reiches und tiefes Leben, wie er es aus sich nicht hätte ahnen können.

Hat er aber einmal sich den geschichtlichen Tatsachen ehrfürchtig hingegeben, so wird es ihn auch drängen, sich philosophisch in sie zu vertiefen. Als Systematiker wird er dann die süßesten Früchte der Forschung pflücken.

So sollen Geschichte und Systematik Hand in Hand arbeiten. Für die geschichtliche Forschung werden vor allem zwei Betrachtungsweisen in Frage kommen: die religionsgeschichtliche und die vergleichende.

Die erstere wird ihre Hauptaufgabe darin sehen, die Beziehungen der christlichen Liturgie in ihren Anfängen zu den Kulturen der gleichzeitigen Religionen, besonders zum Judentum und zum Hellenismus, zu untersuchen. Die vergleichende Liturgiegeschichte wird die weitere Entwicklung des Kultes verfolgen, indem sie sein organisches Wachsen belauscht und daraus auf die Gesetze liturgischer Formenbildung schließt. Für das einzelne verweisen wir auf das Buch von P. Kunitz-Mohlberg: Ziele und Aufgaben der liturgiegeschichtlichen Forschung (Liturgiegeschichtliche Forschungen Heft 1, 1919).

Über den systematischen Teil und seine Aufgaben handelt der einführende Aufsatz von Dr. R. Guardini.

Das Jahrbuch wird Aufsätze, darunter auch Veröffentlichungen kleinerer Quellen, ferner Miszellen und einen Literaturbericht bringen. Es soll vor allem dem Fortschritte der Forschung dienen und darin das ersetzen, was das größere Unternehmen nicht leisten kann. An der tatkräftigen Mithilfe aller Freunde der Liturgie wird es liegen, dafür zu sorgen, daß das Jahrbuch allmählich weiter ausgebaut werden kann.

So möge denn der erste Jahrgang hinausziehen und überall die Erkenntnis der Liturgie und die Liebe zu ihr mehren. Möge es mithelfen, daß der Kult der Kirche immer mehr zu einer wahren *λογική λατρεία*, einem Dienste im Geiste, werde.

*Ut In Omnibus Glorificetur Deus.*

**Der Herausgeber.**



# GESCHICHTLICHE AUFSÄTZE

## Das *Communicantes* und seine Heiligenliste.

Von A. Baumstark (Bonn).

In einem vorzüglichen Buche über „Petrus und Paulus in Rom“ (Bonn 1915) hat der Jenenser evangelische Theologe H. Lietzmann S. 63—70 sich in höchst anregender und feinsinniger Weise mit der Martyrerliste des Kanongebetes *Communicantes et memoriam uenerantes* usw. beschäftigt. Es möge mir gestattet sein, im folgenden in Ergänzung und teilweiser Berichtigung seiner Ausführungen jenes ganze älteste Denkmal der Heiligenverehrung im Rahmen der römischen Meßliturgie einer sorgfältigen Prüfung im Sinne vergleichender Liturgiegeschichte zu unterziehen.

Man mag über die Entstehungsgeschichte des römischen Meßkanons wie immer denken, auch wenn man, wie ich es tue, in ihm das Ergebnis einer Vermischung zweier verschiedener und aus verschiedener Heimat stammender Formen eucharistischen Hochgebetes erblickt, — die echt römische Herkunft des *Communicantes* kann keinem Zweifel unterliegen. Ebenso einleuchtend ist es aber, daß das Gebet zu seinem schon in den ältesten Handschriften vorliegenden endgültigen Umfang erst vermöge einer sehr erheblichen Erweiterung des Textes gelangt sein kann. Von Hause aus eine bloße, an das Subjekt desselben sich anlehrende Ergänzung des Relativsatzes: *qui tibi offerunt* usw. darstellend, kann es vor allem nicht von jeher mit der fast erdrückenden Last von Namen beladen gewesen sein, die seinen wahren grammatischen Charakter völlig vergessen läßt.

Wie dürfte sich hier die allmähliche Ausgestaltung eines ältesten Kerns zu der Textgestalt der „gelasianischen“ und „gregorianischen“ Sakramentare des Frankenreichs bzw. des heutigen *Missale Romanum* vollzogen haben?

Bei dem Versuche einer Beantwortung dieser Frage wird man sich vor allem zu vergegenwärtigen haben, vermöge welcher Entwicklung es zu einer Erscheinung wie der Heiligenliste des *Communicantes* kam und nur kommen konnte; nur auf diesem Wege wird die notwendige Klarheit auch darüber zu gewinnen sein, wie wir uns — wenn ich so sagen soll — die Keimzelle des ganzen Gebetes vorzustellen haben.



Weiterhin werden gesondert die drei Bestandteile ins Auge zu fassen sein, aus denen sich die Liste aufbaut: die Erwähnung der allerseligsten Jungfrau, das Apostel- und das Martyrerverzeichnis. Erst an letzter Stelle wird daran gedacht werden können, die verschiedenen Entwicklungsstufen des Textes zeitlich zu fixieren.

1. Das *Communicantes* gehört zu derjenigen Schicht des römischen Meßkanons, in welcher man sofort die bereits durch den Martyrphilosophen Justinus neben den *εὐχαριστιαί* als zweiter Hauptteil des eucharistischen Hochgebetes bezeugten *εὐχαί* erkennt. Ein völliges Fehlen dieses interzessorischen Bestandteiles, wie es in dem eucharistischen Formular der sog. Ägyptischen Kirchenordnung<sup>1</sup> und der alten ägyptischen Liturgie des Papyrus von dêr-Balyzeh<sup>2</sup> zu beobachten ist, in den variablen Texten des gallisch-spanischen Liturgiegebietes vorherrscht<sup>3</sup> und zeitweilig auch der ostsyrischen Normalanaphora der Nestorianer eigentümlich gewesen zu sein scheint<sup>4</sup>, kann jenem Zeugnis des 2. Jahrhunderts gegenüber kaum irgendwo als ursprünglich gelten. Es wäre deshalb übereilt, aus dem speziellen Befunde der Ägyptischen Kirchenordnung, nachdem E. Schwartz<sup>5</sup> in überzeugender Weise ihre Identität mit der *ἀποστολικὴ παράδοσις* des Römers Hippolytos erwiesen hat, den Schluß zu ziehen, daß ein dem späteren *Communicantes* entsprechendes Stück dem ältesten eucharistischen Hochgebete der römischen Kirche gefehlt haben müsse<sup>6</sup>.

Eine andere Frage ist, ob und wie weit der Gesamtbefund orientalischer Liturgie gestattet, innerhalb des eucharistischen Bittgebetes einen dem ehrenden Gedächtnis der Heiligen gewidmeten Passus als eine ursprüngliche oder doch sehr alte Erscheinung zu betrachten.

<sup>1</sup>) Jetzt am besten einzusehen bei Th. Schermann, *Die allgemeine Kirchenordnung, frühchristliche Liturgien und kirchliche Überlieferung. Erster Teil. Die allgemeine Kirchenordnung des zweiten Jahrhunderts.* Paderborn 1914. S. 42—45.

<sup>2</sup>) Herausgegeben von Dom P. de Puniet O. S. B. im *Report des Eucharistischen Kongresses von Westminster* (London 1904) S. 367—401 und erneut in der *Revue Bénédictine* XXVI S. 35—51. Vgl. Th. Schermann, *Der liturg. Papyrus von dêr-Balyzeh, eine Abendmahlsliturgie des Ostermorgens, Texte und Untersuchungen zur Gesch. d. altchristl. Literatur.* Dritte Reihe. VI 1 b. Leipzig 1910.

<sup>3</sup>) Doch beachte man wohl das ausführliche, hier hinter dem *Pater noster* stehende Formular eines eucharistischen Fürbittengebetes der die unveränderlichen Teile des mozarabischen Meßritus enthaltenden *Missa omnimoda* des *Liber ordinum* ed. Férotin = *Monumenta Ecclesiae Liturgica.* Vol. V Sp. 240 f.

<sup>4</sup>) Da man in diese um die Wende vom 5. zum 6. Jahrhundert das betreffende Stück der ursprünglich griechischen Anaphora des Nestorios einzulegen pflegte. Vgl. Dom R. H. Connolly, *The liturgical Homilies of Narsai.* Cambridge 1909. S. 20. Auch die mehr als seltsame Stellung, die teilweise das Fürbittengebet in der nestorianischen Liturgie zwischen Anamnese und Epiklese einnimmt, weist stark in diese Richtung.

<sup>5</sup>) Über die pseudoapostolischen Kirchenordnungen. Straßburg 1910.

<sup>6</sup>) Ich lehne hiermit an einem Kernpunkte derselben aufs entschiedenste trotz der staunenswerten Gelehrsamkeit des Buches die Ergebnisse von Dom P. Cagin O. S. B., *L'euchologie latine dans la tradition de ses formules et de ses formulaires.* 2 *L'eucharistia, canon primitif de la messe* usw. Paris 1912 ab.



Weit verbreitet war zunächst im Osten seit alters bei der eucharistischen Feier eine Art allgemeinen Totengedächtnisses, die einheitlich sich auf alle seit Weltbeginn Gott wohlgefällig Gewesenen erstreckte, deren einzelne Klassen man dabei katalogartig aufzuzählen liebte. An verschiedene Heiligenklassen, angefangen von solchen des Alten Bundes, reihten sich bei solcher Aufzählung die verschiedenen Rangstufen hierarchischer Ordnung bis herab zu den keiner solchen mehr angehörenden gewöhnlichen verstorbenen Gemeindemitgliedern beiderlei Geschlechts. Schon das liturgische Idealformular des VIII. Buches der Apostolischen Konstitutionen<sup>1</sup>, eröffnet einen Gebetstext dieses Aufbaues mit der zusammenfassenden Formel: *Ἐν προσφερόμεν σοι καὶ ὑπὲρ πάντων τῶν ἀπ' αἰῶνος εὐαρεσισθέντων ἁγίων*, um sie durch ein: *καὶ πάντων ὧν ἐπίστασαι αὐτὸς τὰ ὀνόματα* zu beschließen. Ein entsprechendes „für“ eröffnet in einem ostsyrischen Liturgiebruchstück des 6. Jahrhunderts<sup>2</sup> eine mit den Aposteln anhebende Reihe verschiedener Klassen von Verstorbenen. Daß der Aufgezählten von Gott gedacht sein möge bezeichnet eine armenisch als angebliches Werk Gregors von Nazianz überlieferte alte Anaphora des inneren Kleinasiens<sup>3</sup> näherhin als den Zweck derartiger Gebetsweise. Daß jenes Gedenken „ein gutes“ sei, wünscht die syrisch unter dem Namen derjenigen des Theodoros von Mopsuestia von den Nestorianern benützte ursprünglich griechische Liturgie<sup>4</sup> zu Anfang eines hierher gehörigen Gebetes für die „alten Gerechten“, das unmerklich in ein solches um Sündenvergebung für die Toten der jüngsten Vergangenheit übergeht. Ausdrücklich sogar um die jenseitige „Ruhe“ auch schon der Patriarchen, Propheten, Apostel und Martyrer betet ein in das Normalformular armenischer Liturgie eingebettetes hochaltertümliches Stück<sup>5</sup>.

Es war, wie ich an anderer Stelle nachweisen werde, eine Beeinflussung der eucharistischen durch die Begräbnisliturgie, was sich aus dieser ältesten Weise ein in der Formelsprache der letzteren gehaltenes Totengebet beträchtlicheren Umfangs entwickeln ließ und demgegenüber die Aufzählung der Heiligenklassen zu einem dogmatisch unverfänglichen speziellen Heiligengebet verselbständigte. Ein Vergleich der betreffenden Partien der griechischen Jakobus- und Markusliturgie mit dem syrischen bzw. koptischen Paralleltext wird alsdann dartun, daß diese Entwicklung erst nach der Zeit endgültiger Konsolidierung des monophysitischen Kirchentums in Syrien und Ägypten zum Abschluß gekommen ist.

<sup>1</sup>) 12 § 43 (ed. Funk I S. 512 Z. 4—9) bzw. Brightman, *Liturgies Eastern and Western*. I. Oxford 1896. S. 21 Z. 29 — 22 Z. 2.

<sup>2</sup>) Brightman a. a. O. 516 Z. 18ff.

<sup>3</sup>) Lateinisch von Ferhat, *Oriens Christianus*. Neue Serie I. S. 210 Z. 19—23.

<sup>4</sup>) Renaudot, *Liturgiarum orientalium collectio*. Frankfurter Neudruck II. S. 614f.

<sup>5</sup>) Brightman S. 440 Z. 1—5.

Mindestens angebahnt mußte sie sich aber bereits haben, bevor in diesem Zusammenhange eine Einfügung einzelner Heiligennamen in den liturgischen Text erfolgen konnte. In der Tat reichen von den sehr umfangreichen Namenlisten, welche die griechische Rezension der Jakobusliturgie<sup>1</sup> und die koptische bzw. die äthiopische Messe<sup>2</sup> in ihren Heiligengebeten aufweisen, nur die ersten Ansätze bis über die Vollendung der christologischen Glaubensspaltung hinauf. Denn nur sie kehren in der syrischen Rezension des hierosolymitanischen Formulars<sup>3</sup> bzw. in der griechischen Markusliturgie<sup>4</sup> wieder. Die Gebete vom Typ desjenigen des VIII. Buches der Apostolischen Konstitutionen entbehren vollends irgend einer Nennung von Heiligen grundsätzlich. Wenn ausnahmsweise in die armenische Gregorios-Anaphora eine solche eindrang<sup>5</sup>, so geschah das nur dadurch, daß ihr ein aus der stadtkonstanstinopolitanischen Liturgie stammender Abschnitt unorganisch eingefügt wurde.

Weit älter als die förmliche Differenzierung eines eucharistischen Heiligen- und Totengebetes ist nun aber eine vereinzelt an verschiedenen Stellen des eucharistischen Hochgebetes auftauchende mehr beiläufige Erwähnung der „Heiligen“, bei der es sich genauer jeweils um die Erflehung einer Teilnahme an ihrem seligen Lose handelt. Es sind Ägypten und das innere Kleinasien, die markante Beispiele der Sache liefern.

Was das erstere betrifft, so schließt schon das älteste näher datierbare Denkmal zweifellos realer Meßliturgie, die Anaphora Serapions von Thmuis<sup>6</sup>, an eine Fürbitte für die Verstorbenen den Gebetswunsch an: ἀγίων πάσας τὰς ἐν κυρίῳ κοιμηθεῖσας (nämlich ψυχάς) καὶ συγκατατίθῃσιν πάσαις ταῖς ἀγίαις σου δυνάμεσιν, und es ist mindestens mit der Möglichkeit zu rechnen, daß der etwas kapriziöse Ausdruck erst durch die Redaktorenhand Serapions an die Stelle eines einfacheren: πᾶσι τοῖς ἁγίοις σου gesetzt worden wäre. Das in mehr als einer Beziehung besonders altertümliche eucharistische Idealformular der syrischen und äthiopischen Rezension des *Testamentum Domini nostri Iesu Christi*<sup>7</sup> verknüpft jedenfalls in genau entsprechender Weise mit der Totenfürbitte das Flehen um die Vereinigung „mit den Heiligen“, erbittet diese aber nicht für die Verstorbenen, sondern für die lebende und betende Gemeinde selbst.

1) Brightman S. 56 Z. 20 — 57 Z. 7, bzw. Cozza-Luzi, *Novae Patrum Bibliothecae ab Ang. Card. Maio collectae tomus decimus. Pars secunda*. Rom 1905. S. 84—89.

2) Brightman S. 169 Z. 12—21 bzw. 230 Z. 14—36.

3) Brightman S. 93 Z. 4—9.

4) Brightman S. 128 Z. 2—6 — 129 Z. 2,

5) A. a. O. S. 210 Z. 23 — 211 Z. 7.

6) Funk, *Didascalia et constitutiones apostolorum* II S. 176 Z. 12—15.

7) Französisch bei F. Nau, *La version syriaque de l'Oclateuque de Clément*. Paris 1913. S. 35. Die Ausgabe Rahmanis ist mir im Augenblick nicht zugänglich.

„Erinnere dich der im Glauben Verstorbenen; gib uns Anteil mit deinen Heiligen; gib uns dir zu gefallen, wie sie dir gefielen.“ Erst eine wortreichere Weiterbildung, welche das in der Liturgie eines der beiden arabischen Texte des *Testamentum Domini* erfahren hat<sup>1</sup>, verrät durch Unterscheidung von Heiligenklassen unzweideutig einen Einfluß eucharistischer Verstorbenengebete vom Typ desjenigen des VIII. Buches der Apostolischen Konstitutionen, der sich von Syrien her geltend gemacht haben dürfte.

Auf der anderen Seite läuft in der byzantinischen Basileiosliturgie, deren anaphorischen Bestandteil wir in seinen Hauptzügen unbedenklich mit der altchristlichen Liturgie des kappadokischen Kaisareia gleichsetzen dürfen, der die Epiklese abschließende Gebetswunsch nach den Heilsfrüchten würdiger Kommunion<sup>2</sup> in die Worte aus: *ἵνα εὐρωμεν ἔλεον καὶ χάριν μετὰ πάντων τῶν ἁγίων τῶν ἀπ' αἰῶνος σοι εὐαρεστησάντων προπατόρων, πατέρων, πατριαρχῶν, προφητῶν, ἀποστόλων, κηρύκων, εὐαγγελιστῶν, μαρτύρων, ὁμολογητῶν, διδασκάλων καὶ παντὸς πνεύματος δικαίου ἐν πίστει τετελειωμένων*. Eine mit der Basileiosliturgie nächstverwandte armenische Anaphora unter dem Namen des Katholikos Sahak<sup>3</sup> gibt davon zunächst nur ein: *ἵνα εὐρωμεν ἔλεον μετὰ τῶν ἀπ' αἰῶνος εὐαρεστησάντων* wieder, bietet hinter dem Zusatze: „am Tage der Offenbarung des gerechten Gerichtes“ eine etwas kürzere Aufzählung verschiedener Heiligenklassen und ersetzt die Schlußformel: *καὶ παντὸς πνεύματος* usw. durch eine solche hierarchischer Stände: „(mit) Bischöfen, Priestern, Diakonen und mit dem ganzen Klerus der Kirche und allen verstorbenen Laien, Männern und Frauen“. Es ist einleuchtend, daß hier wiederum eine sekundäre Beeinflussung durch die Weise der Totenbitte des VIII. Buches der Apostol. Konstitutionen und verwandter Erscheinungen vorliege. Entsprechend wird man eine solche aber auch schon in der Einführung der Heiligenklassen durch die Basileiosliturgie zu erkennen haben, so daß als wirklich alt in dieser nur das einleitende Stück: *ἵνα εὐρωμεν . . . εὐαρεστησάντων* gelten könnte. Tatsächlich bietet denn auch die ägyptische Redaktion des frühchristlich-kappadokischen Formulars als Abschluß der Epiklese nur: (*ἵνα*) . . . *εὐρωμεν μέρος καὶ κλήρον ἔχειν μετὰ πάντων τῶν ἁγίων τῶν ἀπ' αἰῶνος εὐαρεστησάντων σοι*, während das Gegenstück der Fortsetzung an weit späterer Stelle hinter der Fürbitte für die *προσφέροντες* den Kern eines denkbar ausgebildeten Heiligengebetes ausmacht.

Wenden wir uns jetzt den römischen Gebeten zu, so gestattet das *Communicantes* selbst in seiner endgültigen Form keinen Zweifel an seiner engen Zusammengehörigkeit mit den beiläufigen Heiligen-

<sup>1</sup>) In meiner Ausgabe *Oriens Christianus*. I S. 20 Z. 4—7, Übersetzung S. 21 Z. 6—11.      <sup>2</sup>) Brightman S. 330 Z. 21—29.

<sup>3</sup>) Lateinisch von Ferhat, *Oriens Christianus*. Neue Serie III. S. 24 Z. 4—8.

erwähnungen Ägyptens und des kleinasiatischen Binnenlandes. Wie dort an das Gebet für die Verstorbenen bzw. an die Epiklese, so schließt sich hier an das Gebet für die *offerentes* ein von Hause aus den Charakter einer unselbständigen bloßen Abschlußwendung tragender „Heiligen“-Passus an. Was den orientalischen Parallelen gegenüber eine Sonderstellung des lateinischen Textes begründet, ist neben der eingeflochtenen Namenreihe nur die abweichende Formulierung der Bitte, in welcher der Passus gipfelt. Nun läßt sich jedoch mit Bestimmtheit feststellen, daß jene Bitte ihre heutige Gestalt erst in einer verhältnismäßig späten Zeit erhalten haben kann.

Man setze sie nur neben ihr griechisches Seitenstück, das entsprechend in den beiden byzantinischen Formularen der Basileios- und Chrysostomosliturgie das Gebet zum ehrenden Gedächtnis der Heiligen abschließt:

*et omnium Sanctorum tuorum,  
quorum meritis precibusque conce-  
das, ut in omnibus protectionis tuae  
muniamur auxilio.*

*καὶ πάντων τῶν ἁγίων σου ὧν  
ταῖς ἱκεσίαις ἐπίσκοποι ἡμᾶς ὁ Θεός.*

Es handelt sich nicht um weitverbreitetes formelhaftes Gut, wie es als gemeinsames Erbe ehrwürdigsten Altertums oder als Ergebnis einer allgemeinen Entwicklung vielfach auch lokal weit von einander absteigende Liturgien unabhängig von einander aufweisen. Vielmehr kehrt etwas Ähnliches nur in den beiden stark byzantinisch beeinflussten ägyptischen Formularen unter den Namen des Basileios und Gregorios<sup>1</sup> an gleicher Stelle wieder: *καὶ παντὸς χοροῦ τῶν ἁγίων σου, ὧν ταῖς εὐχαῖς καὶ προσελαῖς καὶ ἡμᾶς ἐλέησον καὶ σῶσον διὰ τὸ ὄνομά σου τὸ ἅγιον τὸ ἐπικληθὲν ἐφ' ἡμᾶς.* Niemand wird hier eine Weiterbildung der byzantinischen Formel zu verkennen vermögen. Entsprechend wird sich dann aber auch der Erkenntnis eines zwischen jener und dem römischen Kanontext bestehenden Zusammenhangs kaum ausweichen lassen, und zwar wird näherhin der abendländische Text als eine dem lateinischen Sprachgeiste gemäße rhetorisch erweiternde Wiedergabe des griechischen begriffen werden müssen. Nun hat weiterhin der letztere selbst als ein verhältnismäßig junger zu gelten, weil er, was in ähnlichen Fällen immer wieder sich als untrügliches Zeichen späteren Ursprungs herausstellt, in den zwei byzantinischen Formularen vollkommen gleichlautend auftritt<sup>2</sup>.

Was somit aus einer liturgievergleichenden Betrachtung mit innerer Evidenz sich ergibt, erfährt zu allem Überflusse eine Bestätigung durch das äußere Zeugnis überlieferungsgeschichtlichen Befundes. Der Relativsatz *quorum meritis* usw. ist nämlich in der Tat der georgischen

<sup>1</sup>) Renaudot, *Liturgiarum orientalium collectio*. Frankfurter Neudruck. I. S. 70 bzw. 103.

<sup>2</sup>) Vgl. den Text der Chrysostomosliturgie bei Brightman S. 332 Z. 11.



sog. Petrusliturgie noch unbekannt, die nach dem Urteile H. Goussens<sup>1</sup> uns die in der illyrischen Kirchenprovinz vor ihrer Losreißung vom römischen Patriarchat gebräuchlich gewesene Form eines wesentlich römischen Meßritus kennen lehrt. Ihre entsprechende Stelle lautet in der lateinischen Rückübersetzung Goussens<sup>2</sup>: *et omnium Sanctorum tuorum. Statue participationem nostram cum ipsis, imprimis oramus Te, doce nos praeceptum Tuum et dirige nos per Dominum nostrum Iesum Christum.* Man darf hier, wie durchweg, nicht übersehen, daß uns Goussen vorerst mit dem hochinteressanten Liturgiedenkmale nur auf Grund einer russischen Übersetzung des georgischen Textes bekannt machen konnte und daß dieser wieder unmittelbar auf einen griechischen zurückgeht. Unter diesen Umständen wäre es vermessen, mit Bestimmtheit den letzten Endes zugrunde liegenden lateinischen Wortlaut angeben zu wollen. Nur das Negative steht zunächst außer Frage, daß es der seit dem 7. und 8. Jahrhundert feststehende und sich so nahe mit byzantinischer Liturgie berührende nicht ist, was der Georgier wiedergibt.

Und mehr! Wenigstens soviel ergibt sich aus der georgischen Petrusliturgie auch positiv, daß wie die ägyptische und kleinasiatische ursprünglich auch die römische beiläufige Erwähnung der Heiligen im eucharistischen Hochgebete in eine — wie nun auch immer formulierte — Bitte um ein Teilhaben mit ihnen ausmündete. Neben die orientalischen trat in der Urgestalt des *Communicantes* eine römische Variante auch inhaltlich streng derselben Sache. Es war die letzten Grundes wohl durch Stellen wie Sap. 5, 5; Apg. 20, 32; 26, 18; Kol. 1, 12 angeregte und in der endgültigen Gestalt des römischen Meßkanons im *Nobis quoque peccatoribus* wieder auflebende Bitte um Teilnahme am Seligkeitslose der Heiligen, was man in Rom ehemals an die Fürbitte für die *offerentes* wie in Ägypten an diejenige für die Verstorbenen und in Kleinasien an den Schluß der Epiklese anfügte. Wie weit das Schwanken bezüglich der ihr anzuweisenden Stelle ein allzu hohes Alter selbst dieser Bitte im Gedankenkomplex eucharistischen Hochgebetes ausschließt oder nicht, muß dahingestellt bleiben. Jedenfalls leuchtet es ein, daß sie ein verhältnismäßig sehr altes Element jenes Komplexes in Rom ebensogut gewesen sein kann als in Ägypten und Kleinasien. Nicht minder klar ist es aber, daß irgendwelche einzelne Heiligennamen, und wäre deren Zahl auch noch so gering gewesen, sie von Hause aus in Rom ebensowenig als im Osten beschwerte.

Ich sage: von Hause aus. Denn tatsächlich schließt sich aller-

<sup>1</sup>) Die georgische „Petrusliturgie“. Ins Lateinische zurückübersetzt und mit vorläufigen Bemerkungen begleitet, *Oriens Christianus*. Neue Serie III. S. 1—15. Vgl. besonders S. 2. <sup>2</sup>) A. a. O. S. 41 Z. 21 ff.



dings spätestens seit dem 9. oder 10. Jahrhundert<sup>1</sup> in der byzantinischen Basileiosliturgie an den durch die Reihe der Heiligenklassen erweiterten Wunsch: *ἵνα εὐρωμεν* usw. ein weiterer in die Bitte: *ὡν ταῖς ἱεσολαῖς* usw. ausmündender Abschnitt an, der als Träger von wenigstens drei Heiligennamen dient. Indessen ist dieser beinahe wörtlich identisch mit dem entsprechenden Gliede der Chrysostomosliturgie, das eine Übertragung auch in armenische Anaphoren erfahren hat. Weit davon entfernt, der frühchristlichen Meßliturgie Kappadokiens zu entstammen, ist das Stück also offenbar erst stadtkonstantinopolitanischen Ursprungs.

Aber eine mögliche Ansatzstelle für eine mehr oder weniger umfangreiche Reihe von Heiligennamen war durch die Bitte um Teilnahme am Heiligenlose schon unmittelbar gegeben. Das bedeutet für die römische Namenliste oder doch für etwa sich ergebende bestimmte Schichten derselben immerhin die Möglichkeit eines erheblich höheren Alters im Vergleiche mit dem orientalischen Parallelenmateriale Syriens und Ägyptens.

Man wird ferner nicht achtlos an der Tatsache vorübergehen dürfen, daß die kombinierte Apostel- und Martyrerliste des *Communiantes* nicht etwa einheitlich durch ein *sanctorum tuorum*, sondern durch das differenzierende *beatorum apostolorum et martyrum tuorum* eingeleitet wird. Die Worte machen durchaus den Eindruck, ein Seitenstück zu der Unterscheidung verschiedener Heiligenklassen zu sein, die wir sekundär in die orientalischen Bitten um Zulassung zum Lose der Heiligen eindringen sahen. Sind sie ein solches, dann sind aber auch sie, wenngleich nicht ursprünglich, so doch noch älter als die Aufnahme von Heiligennamen in den Gebetstext. Zugleich dürfte aber auch hier wieder die Beschränkung auf die zwei einzigen Gruppen der Apostel und Blutzeugen den noch weitere, vor allem auch alttestamentliche Heiligenklassen unterscheidenden orientalischen Parallelen gegenüber als ein bemerkenswerter Zug größerer Altertümlichkeit zu bewerten sein.

2. Das mit der Formel *καὶ πάντων τῶν ἁγίων σου, ὡν* usw. schließende byzantinische Textstück mit Heiligennamen enthält an solchen abgesehen von der vorgesehenen Nennung des Tagesheiligen diejenigen der Gottesmutter und Johannes des Täuflers. In engster Verbindung mit dem Täufer und dem Protomartyr Stephanus erscheint die allerseligste Jungfrau auf dem Boden syrischer<sup>2</sup>, ägyptischer<sup>3</sup> und

<sup>1</sup>) Die Ausgabe Brightmans beruht für diese Textpartie, die in der ältesten Handschrift, dem wohl zwischen 788 und 797 entstandenen Barberinikodex, nicht erhalten ist, auf derso zu datierenden Handschrift *Iβ VII* zu Grottaferrata.

<sup>2</sup>) So in der syrischen Jakobusliturgie bei Brightman S. 93 S. 4—9 und nicht selten auch in anderen jakobitischen Anaphorentexten.

<sup>3</sup>) Vgl. Brightman S. 169 Z. 12—21, 230 Z. 14—36; Renaudot I S. 17, 33, 70 und 103.

armenischer<sup>1</sup> Liturgie. Im *Communicantes* haben Johannes Baptista und Stephanus niemals einen Platz gewonnen, und auch der mariologische Passus, welcher sein Heiligenverzeichnis eröffnet, gehört gewiß nicht zu den ältesten Bestandteilen desselben. Schon die Verwendung des Theotokos-Titels, die ihm mit allen seinen orientalischen Seitenstücken gemeinsam ist, würde es verbieten, ihn selbst oder jene in der vorliegenden Textgestalt über das Ephesinum hinaufzurücken. Ja es scheint sogar, daß im Osten nicht einmal die gewaltige Anregung, welche die Marienverehrung durch den dogmatischen Konzilsbeschluß des Jahres 431 erfuhr, sofort allgemein eine Einfügung des Namens Mariens in den Text des eucharistischen Hochgebetes im Gefolge gehabt hat.

Die syrische Rezension der Jakobusliturgie<sup>2</sup> setzt nämlich Maria hinter Johannes und Stephanus, während die griechische<sup>3</sup> nach byzantinischer Weise mit demjenigen der Gottesmutter die Gesamtreihe ihrer Heiligennamen eröffnet, wobei ursprünglich, wie sich zeigen wird, nur Johannes und Stephanus folgten. Auf ägyptischem Boden ist es umgekehrt die griechische Markusliturgie<sup>4</sup>, welche die allerseligste Jungfrau erst hinter dem Evangelisten Markus nennt, während an der Kyrillos-Anaphora<sup>5</sup> ihr koptischer Paralleltext sie und die unter syrischem Einfluß hinzugekommen Johannes und Stephanus demselben voranschickt. Der eigentümliche Gegensatz, der hier bezüglich der Aufeinanderfolge der Namen zwischen der auf chalcedonensischer und der auf monophysitischen Seite gebrauchten Textgestalt des nämlichen Formulars zu beobachten ist, läßt nur die einzige Deutung zu, daß ein mariologischer Passus dem eucharistischen Heiligengebete Syriens wie Ägyptens zur Zeit der monophysitischen Kirchenspaltung noch fremd war und erst nach derselben die beiden Parteien unabhängig voneinander dazu übergingen, neben dem Täufer und ersten Blutzegen bzw. dem apostolischen Begründer der alexandrinischen Gemeinde auch die Mutter des Erlösers im Rahmen des eucharistischen Fürbittengebetes namentlich zu erwähnen.

Näherhin dürfte man dabei allerdings im syrisch-ägyptischen Süden auf monophysitischer wie auf dyophysitischer Seite gleichmäßig von einem anderswo gelegenen, einzelnen, überragenden Kulturzentrum des frühchristlichen Orients abhängig gewesen sein. Denn daß ein solches, in dem man alsdann füglich nur Konstantinopel erblicken kann, in entscheidender Weise mit der Einfügung eines mariologischen Textstückes in das eucharistische Heiligengebet vorangegangen ist, ergibt sich aus der Tatsache, daß der Wortlaut, den dieses Stück in

1) Vgl. Brightman S. 440 Z. 13 ff.

2) Brightman S. 93 Z. 4—7.

3) Ebenda S. 56 Z. 29 — 57 Z. 7.

4) Brightman S. 128 Z. 27 — 129 Z. 2.

5) Ebenda S. 169 Z. 11—15.

den einzelnen liturgischen Formularen des Ostens hat, unverkennbar auf eine einzige Wurzel zurückweist.

Schlechthin allen griechischen Formularen gemeinsam sind Anfang und Schluß der Formel: Ἐξαίρετως τῆς παναγίας bzw. δεσποίνης ἡμῶν Θεοτόκου καὶ ἀειπαρθένου Μαρίας. Dazwischen bietet die Chrysostomosliturgie<sup>1</sup>: ἀρχάντου, ὑπερενδόξου, εὐλογημένης, die Basileiosliturgie<sup>2</sup> nur: ἀρχάντου, ὑπερευλογημένης, die Markusliturgie<sup>3</sup>: ἀρχάντου, εὐλογημένης und die durch den vatikanischen Rotulus und die alte georgische Übersetzung vertretene älteste Textform der Jakobusliturgie<sup>4</sup>: καὶ εὐλογημένης, ἀρχάντου, während die beiden nach Basileios und Gregorios benannten ägyptischen Formulare<sup>5</sup> das volltönendste: ὑπερενδόξου, ἀρχάντου, ὑπερευλογημένης aufweisen. Die steigende Intensität orientalischer Mariolatrie hat hier in verschiedenartiger Fortbildung offenbar eines und desselben Kernes Ausdruck gefunden. Darüber, wie jener Kern gelautet haben dürfte, scheinen weiterhin die syrische Rezension der Jakobusliturgie<sup>6</sup> und der koptische Text der drei endgültigen ägyptischen Anaphoren<sup>7</sup> Aufschluß zu geben, wenn sie übereinstimmend statt der ganzen Attributenreihe von τῆς παναγίας bis δεσποίνης ἡμῶν nur ein schlichtes: ἁγίας ἐνδόξου wiedergeben. Man wird annehmen müssen, daß hier die nichtgriechische Liturgie der syrischen und ägyptischen Monophysiten die Textform des 6. Jahrhunderts festgehalten hat, während die griechische des orthodoxen Kirchentums sich einer Entwicklung öffnete, die in immer neuen Ausdrücken der Verehrung gegenüber der Königin der Heiligenwelt sich nicht genug tun konnte.

Man wird sogar an der Ursprünglichkeit des einfachen ἁγίας irre, wenn man nun die hinter der monophysitischen Überlieferung Syriens und Ägyptens stehende Form des griechischen Textes neben den lateinischen des *Communicantes* hält:

*In primis gloriosae semper uirginis Mariae, genitricis Dei et Domini nostri Iesu Christi.*

Ἐξαίρετως τῆς ἁγίας, ἐνδόξου Θεοτόκου καὶ ἀειπαρθένου Μαρίας.

Es kann keinen Augenblick einem Zweifel unterliegen, daß auch die lateinische Formel Roms auf dieselbe gemeinsame Wurzel mit den griechischen Formeln des Ostens zurückweist. Abgesehen von jenem

<sup>1</sup>) Ebenda S. 331 Z. 22—25.

<sup>2</sup>) Ebenda S. 330 Z. 31 — 331 Z. 2.

<sup>3</sup>) Ebenda S. 129 Z. 21.

<sup>4</sup>) Cozza-Luzi, *Novae Patrum Bibliothecae* usw. *tomus decimus. Pars secunda*. S. 84, bzw. *Revue de l'Orient Chrétien* XVIII S. 409. Der griechische Text bei Brightman S. 56 Z. 29—32 deckt sich mit demjenigen der Basileiosliturgie, verrät also spezifisch byzantinische Beeinflussung.

<sup>5</sup>) Renaudot I S. 70 bzw. 103.

<sup>6</sup>) Brightman S. 93 Z. 7 ff., womit auch der unierte römische Missaledruck des Jahres 1843 S. 112 übereinstimmt.

<sup>7</sup>) Brightman S. 169 Z. 12; Renaudot I S. 17 und 33.

*ἀγλας* kehren alle Elemente des rekonstruierten griechischen Wortlautes in ihr wieder. Man wird anzunehmen haben, daß auch die griechische Formel sich noch auf das einzige Attribut *ἐνδόξου* beschränkte, als sie befruchtend auf die Gestaltung des römischen Kanontextes einwirkte<sup>1</sup>. In einer dreifachen Beziehung tritt dieser nun aber in einen höchst markanten Gegensatz zu der gesamten östlichen Überlieferung: indem er der unverletzten Jungfräulichkeit vor der Gottesmutterwürde gedenkt, den Eigennamen nicht an den Schluß der ganzen Formel stellt, sondern hinter *semper virginis* einschiebt und das *Dei* durch den Zusatz *et Domini nostri Iesu Christi* ergänzt.

Alle diese drei Sonderzüge des *Communicantes* stehen offensichtlich in einem unlösbaren Zusammenhang miteinander. Das durch den Zusatz beschwerte: *genitricis Dei* mußte, wenn anders eine stilistisch befriedigende Abrundung gewonnen werden sollte, notwendig an die zweite Stelle treten, und an dem: *semper virginis*, mit dessen orientalischem Äquivalent er ständig verbunden ist, mußte wieder der Eigennamen um so mehr haften bleiben, weil seine Versetzung hinter denjenigen des Heilands eine andere stilistische Härte bedeutet haben würde. Es kommt also für eine Beurteilung der Sonderstellung der römischen Formel alles auf die Bewertung des Zusatzes an.

Dogmatisch bedeutet derselbe eine Art von Abschwächung oder — richtiger gesagt — eine Klarstellung des korrekten Sinnes eines einfachen *genitricis Dei*. Nun weiß man, mit welcher Entschiedenheit Rom die monophysitische Gefahr gefühlt hat, welche die Überwindung der nestorianischen im Schoße trug. Nestorios selbst hat in der Verbannung gejubelt, als er die Kunde von dem Schreiben Leos d. Gr. an den Antiochener Flavianus erhielt, und hat bis zu seinem letzten Atemzuge, auf eine Rehabilitierung durch den päpstlichen Stuhl hoffend, den Blick der Seele nach Westen schweifen lassen<sup>2</sup>. Nestorianische Mönche hat erst Papst Donus (676—678) in der beschaulichen Ruhe gestört, deren sie in dem Boëtianum genannten, römischen Kloster genossen<sup>3</sup>. Sollte man nun in Rom, als man von Osten die das *θεοτόκος* enthaltende Formel einer eucharistischen Marienkommemoration übernahm, es für angezeigt gehalten haben, das antinestoria-

<sup>1</sup>) Nichts verschlägt gegen diese Annahme der Umstand, daß im Normalformular der armenischen Messe (Brightman S. 440 Z. 14) vielmehr nur das *ἀγλας* wiedergegeben und seine Wiedergabe speziell mit derjenigen eines einfachen *παρθένου* (sic!) verbunden ist. Denn wie das Fehlen einer Wiedergabe des sicher alten *ἀει-παρθένου* und eine abweichende Einleitung des ganzen Passus hinreichend dartun, steht der armenische Text der Urgestalt der Formel zu ferne, um für dieselbe in irgend einer Beziehung beweisend sein zu können.

<sup>2</sup>) Man ersieht das alles jetzt aus seinem syrisch erhaltenen „Handel des Herakleides“.

<sup>3</sup>) Vgl. die Nachricht des *Liber pontificalis*: „*Hic reperit in urbe Roma in monasterio, quod appellatur Boetianum, Nestorianos monachos Syros, quos per diversa monasteria diuisit.*“



nische Schlagwort einer monophysitischen Deutung dadurch zu ent-rücken, daß man den zweiten Genitiv in *genitricis Dei* durch den Zusatz *et Domini nostri Iesu Christi* erläuterte, um nicht zu sagen: entgiftete? — Möglich ist am Ende allerdings auch das. Aber für wahrscheinlich wird man es kaum halten können. Ein solches Vorgehen hätte ja doch allzusehr einer faktischen Korrektur der konziliaren Entscheidung von Ephesos gleichgesehen.

Weit näher liegt daher eine andere Annahme. Sie ginge dahin, daß Rom, als es seinen Kanontext dem Einfluß der mariologischen Formel orientalischen eucharistischen Hochgebetes öffnete, in dem-selben eine entsprechende ältere bodenständige Formel bereits besaß, die Maria noch unter Vermeidung des Theotokos-Titels nur als *geni-trix* oder *mater Domini nostri Iesu Christi* bezeichnete, und daß diese ältere Formel entsprechend dem konservativen Grundzug aller römischen Liturgieentwicklung der neuen, vom Orient entlehnten nicht geradezu geopfert, sondern nur mit ihr verschmolzen wurde. Auch hier scheint das auf liturgievergleichender Grundlage gewonnene Ergebnis durch die georgische Petrusliturgie bestätigt zu werden, sofern diese<sup>1</sup> zwar schon die Worte *Domini nostri Iesu Christi*, aber noch nicht das vorangehende *Dei et* wiedergibt. Denn wenn sie im übrigen allerdings wesentlich mit dem endgültigen *Communicantes*-Text übereinstimmt, so kann das sehr wohl auf einer byzantinischen Beeinflussung beruhen, der das Meßformular der illyrischen Kirchenprovinz unab-hängig und ferne von Rom unmittelbar unterlag. Ja es weist positiv auf eine solche hin, wenn wir im Gegensatze zu dem echt römischen *gloriosae* in der lateinischen Rekonstruktion Goussens dem Super-lativ *gloriosissimae* begegnen, der dem *ὑπερενδόξου* der Chryso-stomosliturgie entsprechen dürfte.

Es wäre mithin eine Formel von vorephesinischem Klange ge-wesen, deren man sich in Rom zum Gedächtnis der allerseligsten Jungfrau im Meßkanon bedient hätte, bevor man der byzantinischen *Ἐξαίρετως*-Formel Einfluß gewährte. Der vorephesinische Klang könnte dabei die natürliche Folge eines vorephesinischen Ursprungs gewesen sein. Aber streng beweisend für einen solchen ist er keineswegs. Vermeiden doch auch die Gebete der Marienfestmessen des Gelasianums, deren naturgemäß keines vorephesinischen Ursprungs ist, zu einem großen Teil noch den Ausdruck *Dei genitrix*. Nur eines kann freilich mit Bestimmtheit gesagt werden: in unmittelbarem Zusammenhang mit der dogmatischen Entscheidung des Ephesinums wäre die Einfügung einer Formel, in der ausgerechnet dieser Ausdruck keine Stelle hatte, in die Liturgie nicht erfolgt. Entweder schon vor oder erst einige Zeit nach 431 müßte Rom damit begonnen haben,

<sup>1</sup>) A. a. O. S. 11 Z. 14 ff.



unter Verwendung seiner älteren Formel der allerseligsten Jungfrau im Kanon namentlich zu gedenken. Die Ersetzung der älteren durch die jüngere Formel erfolgte alsdann unstreitig zusammen mit der Einführung des neuen *Communicantes*-Schlusses: *quorum meritis precibusque* usw. Denn es ist eines und dasselbe Glied byzantinischen Liturgietextes, von dem im einen Falle das Kopfstück, im andern die Schlußwendung bestimmenden Einfluß auf die endgültige Gestaltung des römischen gewonnen hat.

3. Während ein mariologischer Passus in einem der Heiligenverehrung gewidmeten Abschnitte des großen eucharistischen Bittgebetes zu einer so gut als schlechthin allgemeinen Verbreitung gelangte, ist ein vollständiges Apostelverzeichnis hier eine höchst seltene Erscheinung. Die Normalform der äthiopischen Liturgie<sup>1</sup> weist ein solches zwar im Rahmen der vom Diakon zu rezitierenden Diptychenformel, dagegen nicht im Gebetstexte des Zelebranten selbst auf. Die Chrysostomosliturgie schließt schon nach den beiden ältesten Textzeugen, der dem Ende des 8. Jahrhunderts entstammenden Barberini-Handschrift<sup>2</sup> und der wohl zu Anfang desselben entstandenen armenischen Übersetzung<sup>3</sup>, in dem mit *Ἐξαίρετως* beginnenden Absatz an die Erwähnung Johannes des Täufers die allgemeine *τῶν ἁγίων καὶ πανευφύμων ἀποστόλων* an, aber es muß völlig dahingestellt bleiben, ob diese Wendung etwa das Rudiment einer früher an dieser Stelle vorhanden gewesen Namenliste der Apostel darstellt. Ein Seitenstück zum *Communicantes* bietet hier mithin im Osten unmittelbar nur die griechische Rezension der Jakobusliturgie.

Ihr Apostelverzeichnis folgt wiederum auf die Nennung des Täufers und wird seinerseits von derjenigen des Protomartyrs Stephanus durch eine nicht namentliche Kommemorierung *τῶν ἁγίων προφητῶν καὶ πατριαρχῶν καὶ δικαίων* des Alten Testaments getrennt. Man muß, um sich über sein relatives Alter klar zu werden, neben diesen Aufbau denjenigen der entsprechenden Stelle der syrischen Rezension halten:

Griechisch:	Syrisch:
Muttergottes	
Johannes der Täufer	Johannes der Täufer
Apostelkatalog	
<i>τῶν ἁγίων προφητῶν</i> usw.	
Stephanus	Stephanus
	Muttergottes

Es ergibt sich aus dieser Gegenüberstellung nicht nur, wie bereits betont wurde, daß die Marienkommemoration ursprünglich beiden

<sup>1</sup>) Brightman S. 228 Z. 31—34.      <sup>2</sup>) Ebenda S. 331 Z. 28f.

<sup>3</sup>) Italienisch von Aucher in den *ΧΡΙΣΤΟΤΟΜΙΚΑ. Studi e ricerche intorno a S. Giovanni Crisostomo a cura del comitato per il XV<sup>o</sup> centenario della sua morte*. Rom 1908. S. 390.

Rezensionen noch fremd war, sondern auch, daß der Namenkatalog der Apostel und die Erwähnung alttestamentlicher Heiliger auf griechischer Seite gleichfalls erst nachträglich zwischen Johannes Baptista und Stephanus eingeschoben wurde. In der Tat stehen die beiden Elemente nicht, wie es nach der Brightmanschen Ausgabe des griechischen Textes scheinen könnte, vereinzelt. Sie sind vielmehr nur zwei in der Mehrzahl der Handschriften allein stehen gebliebene Bestandteile einer gewaltigen diptychenartigen Erweiterung, welche die beiden wertvollsten Zeugen der Rezension, der griechische Rotulus des Vatikans<sup>1</sup> und eine alte georgische Übersetzung<sup>2</sup>, übereinstimmend aufweisen und die an Namenmaterial weiterhin eine umfangreiche Liste von Blutzügen beiderlei Geschlechts, eine solche von Kirchenlehrern, Asketen und gottesfürchtigen Kaisern und Kaiserinnen bringt. Das Ganze hat, wie sich bei einer sorgfältigen Vergleichung des georgischen mit dem griechischen Texte ergibt, bis ins 8. Jahrhundert hinein immer neue Zusätze erfahren<sup>3</sup>. Das Alter seines ältesten Kernes, zu dem der Apostelkatalog immerhin gehören wird, läßt sich also etwa aus der Tatsache, daß unter den Kirchenlehrern noch der römische Papst Agathon (678—681) genannt wird, nicht bestimmen. Aber der Umstand, daß der syrischen Rezension noch jede Spur der Partie fremd ist, verbietet es jedenfalls, mit jenem Kerne über die Mitte des 6. Jahrhunderts hinaufzugehen.

Folgt nun hieraus etwas auch für das Alter des römischen Apostelverzeichnisses? Ist dasselbe etwa unter dem Einfluß Jerusalems dem *Communicantes* eingefügt worden, also noch jünger als dasjenige der griechischen Jakobusliturgie? — Um einen Ausgangspunkt für die Beantwortung der Frage zu gewinnen, stelle ich die beiden Namenlisten<sup>4</sup> neben den Vulgatatext der vier kanonischen und die durch Syr<sup>Sin</sup> vertretene altsyrische Gestalt der Matthäusliste:

1) Über denselben haben zuerst Schermann und ich *Oriens Christianus* III S. 214—219 vorläufig berichtet. Eine Ausgabe des Textes von Cozza-Luzi, *Novae Patrum Bibliothecae* usw. *tomus decimus. Pars secunda*. S. 1—110. Die fragliche Stelle hier S. 84—89.

2) Eine englische Übersetzung derselben von Conybeare und Wardrop begann *Revue de l'Orient Chrétien* XVIII S. 396—410 zu erscheinen. Die betreffende Partie hier S. 409f.

3) Dies wird in einer Spezialarbeit darzutun sein, für die außerdem noch die von Brightman S. 501 ff. nach einer Sinai-Hs. gedruckte Gestalt der hierosolymitanischen Diptycha des 12. Jahrhunderts in Betracht kommt.

4) Diejenige der Jakobusliturgie in der auch vom georgischen Übersetzer wiedergegebenen Gestalt des vatikanischen Rotulus. Der Text bei Brightman S. 57 Z. 2—5 weist in dem hinter *Θωμά* eingeschobene *Θαδδαίου* eine sekundäre Entstellung auf, die hslisch mindestens an diesem Platze nur in einem Textzeugen erst des 14. Jahrhunderts Paris. Gr. 2509 vorliegt.

Mt. 10. 2 ff.	Mk. 3. 16 ff.	Lk. 6. 14 f.	Ap. 1. 14	<i>Communi- cantes</i>	Jak.- Liturgie	Syr <sup>Sin</sup>
Simon, qui dicitur Petrus,	(Simon, Petrus)	Simonem, quem cognominavit Petrum,	Petrus	Petri	Πέτρον	Wie der Vulgatatext bis auf:
Andreas frater eius	et Jacobum Zebedaei	et Andream fratrem eius	Joannes	Pauli Andreae	Παύλου Ἀνδρέου	
Jacobus Zebedaei	et Joannem fratrem Jacobi	Jacobum	Jacobus	Jacobi	Ἰακώβου	
et Joannes frater eius	et Andream	et Joannem	et Andreas	Joannis	Ἰωάννου	
Philippus	et Philippum	Philippum	Philippus	Thomae	Φιλίππου	
et Bartholomaeus	et Bartholomaeum	et Bartholomaeum	et Thomas	Jacobi	Βαρθολομαίου	
Thomas	et Matthaeum	Matthaeum	Bartholomaeus	Philippi	Θωμᾶ	
et Matthaeus publicanus	et Thomam	et Thomam	et Matthaeus	Bartholomaei	Ματθαίου	
Jacobus Alphaei	et Jacobum Alphaei	Jacobus Alphaei	Jacobus Alphaei	Matthaei	Ἰακώβου	
et Thaddaeus	et Thaddaeum	et Simonem qui vocatur Zelotes	et Simon Zelotes	Simonis et	Σίμωνος	
Simon Cananaeus	et Simonem Cananaeum	et Judam Jacobi	et Judas Jacobi	Thaddaei	Ἰούδα Ματθία Μάρκου Δουκᾶ τῶν ἐδωγγελιστῶν	Simon Cananaeus Judas Jacobi

Schon Th. Schermann hat in seinem Buche über *Propheten- und Apostellegenden nebst Jüngerkatalogen des Dorotheus und verwandte Texte*<sup>1</sup> richtig erkannt, daß der Apostelkatalog der Jakobusliturgie in seinem Kern auf die Mt.-Liste des Syr<sup>Sin</sup> zurückgeht, die in harmonistischem Interesse, d. h. letzten Endes doch gewiß unter dem Einfluß des Diatessarons, am Ende den hier mit Mk. übereinstimmenden Mt.-Text nach dem wiederum identischen von Lk. und Ap. korrigiert. Hinter Petrus ist dann Paulus eingeschaltet, aber auch Matthias an der Stelle des Verräters angefügt und es sind schließlich noch die beiden nichtapostolischen Evangelisten beigelegt worden. Zu allem dem steht die Liste des *Communicantes* in scharfem Gegensatz. Denn auch die — in Rom selbstverständliche — Verbindung von Paulus und Petrus bedeutet nur eine durchaus scheinbare Übereinstimmung. Denn der in dem palästinensischen Texte unorganisch in das Zwölferverzeichnis eingeschobene Völkerapostel ist in dem römischen vielmehr unter Nichtberücksichtigung von Ap. 1. 15—26 zur Herstellung eines vollen Zwölferkatalogs verwendet. Was sich mithin aus unserer Zusammenstellung unmittelbar und mit vollster Sicherheit ergibt, ist dies: daß

<sup>1)</sup> Leipzig 1907 (*Texte und Untersuchungen zur Geschichte der altchristlichen Literatur*. Dritte Reihe I 3) S. 209 f., wo auch über den hsl. Befund abgesehen von dem vatikanischen Rotulus Aufschluß gegeben wird.

von einer Abhängigkeit der Apostelliste des *Communicantes* von hierosolymitanischer Liturgie nicht die Rede sein kann. Nicht minder augenscheinlich ist es aber, mit welcher Freiheit sie auch den vier kanonischen Apostelverzeichnissen gegenübersteht. Mit keinem der letzteren ist eine durchgängige nähere Berührung zu beobachten. Während bis einschließlich der beiden Zebedäiden von der Einschaltung des Paulus abgesehen Übereinstimmung mit Mt. und Lk. besteht, kehrt die Aufeinanderfolge von Thomas und Jakobus Alphäi und die Abfolge der Namen Philippus, Bartholomäus, Matthäus bei Mk. und Lk. wieder, so daß es noch am nächsten läge, an eine grundlegende Bedeutung von Lk. zu denken. Doch würde auch die Annahme einer solchen mindestens ein völlig ungelöstes und unlösbares Rätsel übrig lassen. Nicht den Schluß mit Simon und Thaddäus. Denn hier könnte es sich offensichtlich um die nämliche Harmonisierung zwischen Mt.-Mk. und Lk.-Apg. handeln, welche die altsyrische Textgestalt der Mt.-Liste anstrebt. Nur ist hier lediglich die Reihenfolge von Lk.-Apg. übernommen, für den mit Thaddäus identifizierten Judas Jakobi dann aber der Mt.-Mk. stehende Name beibehalten. Ja es ist sogar möglich, daß auch die *Communicantes*-Variante auf das Diatessaron zurückgeht und wir einem weiteren beachtenswerten Beispiele der in letzter Zeit so nachdrücklich verhandelten engsten Beziehungen altlateinischen und altsyrischen Evangelientextes gegenüberstehen. Es wäre sehr wohl denkbar, daß Tatianos, der die Abgar-Legende noch nicht kannte und nach dem Kommentar des syrischen Nestorianers Ischo'dad von Merw zu Apg. 1. 14<sup>1</sup> den Jakobus Alphäi auch als Lebbäus genannt bezeichnete<sup>2</sup>, entsprechend von einem Judas Thaddäus Jakobi gesprochen hätte; der angebliche Beiname wäre dann hier in der weiteren altsyrischen Überlieferung wieder gefallen, seit man in Edessa sich daran gewöhnte, in Thaddäus den Siebziger 'Addai der Abgar-Legende zu erkennen; in Rom aber konnte füglich aus einem *Iudas Iacobi, qui et Thaddaeus* oder ähnlich eines altlateinischen Textes gerade er von dem Kürze des Ausdrucks benötigten Redaktor einer liturgischen Namenliste als Hauptname herausgegriffen werden.

Gewiß handelt es sich bei allem dem um bloße Möglichkeiten, aber immerhin doch um Möglichkeiten. Wofür dagegen auf Grund der neutestamentlichen Textgeschichte eine Erklärung schlechterdings

<sup>1</sup>) Herausgegeben von H. D. Gibson, *Horae Semiticae* X. Cambridge 1913. S. 6, Übersetzung S. 4.

<sup>2</sup>) Wenn Schermann a. a. O. 208 f. die Glaubwürdigkeit des Ischo'dad-Zeugnisses mit der Ausrede verdächtigt, daß die angebliche Diatessaronform vielmehr „dem Einflusse eines westlichen Textes, wie er jetzt in Cod. Bezae vertreten ist, zugeschrieben“ werden müsse, so verlängt das nicht mehr, seit wir gelernt haben, wie sehr eben gerade der *western text* vom Diatessaron abhängig ist.



nicht zu gewinnen sein dürfte, das ist die Vorstellung des Paares Thomas-Jakobus (Alphäi) vor Philippus. Hier liegt die auf den ersten Blick gänzlich irrationelle Erscheinung, deren ungezwungene Deutung der Prüfstein für die Richtigkeit einer Gesamterklärung des Aufbaues der *Communicantes*-Liste sein muß. Schermann, der<sup>1</sup> dieselbe als „ein im Aufbau ganz unkanonisches Apostelverzeichnis“ bezeichnet, hat auf jeden Versuch in dieser Richtung verzichtet. Er begnügt sich damit, festzustellen, daß die Liste, von der er es seltsamerweise für „zweifellos“ hält, daß sie „den Vulgata Mt.-Katalog als Unterlage“ habe, nicht zu erkennen gestatte, weshalb „die Umstellung der einzelnen Namen gemacht wurde“.

Um über ein so verzweifelt *non liquet* hinauszukommen, wird man von der Tatsache einer Einbeziehung des Paulus in die Zwölfzahl unter Beiseitelassung des Matthias auszugehen haben. Sie wird begreiflich nur, wenn der Name des Völkerapostels bereits gegeben war, als der vollständige Apostelkatalog geschaffen wurde, so daß die Zwölfzahl ganz von selbst voll wurde, bevor man nötig gehabt hätte, den nachgewählten Matthias beizuziehen. Unser Apostelverzeichnis ist also nicht als Ganzes irgend einer älteren Quelle entnommen worden, sondern im Rahmen des Kanontextes selbst durch Erweiterung einer ursprünglichen Nennung nur der beiden Apostelfürsten entstanden. Eine indirekte Bestätigung dieses Ergebnisses scheint das ägyptische Liturgiegebiet zu liefern. Derjenigen der Muttergottes geht im griechischen Texte der Markusliturgie<sup>2</sup> voran eine Erwähnung τοῦ ἁγίου πατρὸς ἡμῶν Μάρκου τοῦ ἀποστόλου καὶ εὐαγγελιστοῦ τοῦ ὑποδείξαντος ἡμῖν ὁδὸν σωτηρίας, die mit leicht abweichendem Wortlaute im griechischen Texte der ägyptischen Basileios- und Gregoriosliturgie, in allen drei koptischen Texten und im Normalformular der äthiopischen Messe<sup>3</sup> wiederkehrt. Der Sinn dieser Nennung nur des einen Evangelisten würde klar sein, auch wenn der sonst fehlende Zusatz der griechischen Markusliturgie: τοῦ ὑποδείξαντος usw. ihn nicht so hell beleuchtete. Es ist der apostolische Gründer der alexandrinischen Gemeinde, dessen man in Alexandria und, dem Vorgange der Metropole folgend, im ganzen Nillande noch früher als der allerseligsten Jungfrau bei der eucharistischen Feier regelmäßig namentlich gedachte. Dem entspricht in Rom streng eine ursprüngliche Kommemorierung nur der beiden Hauptapostel, in welchen man dort die apostolischen Gemeindegründer verehrte.

Auch Lietzmann<sup>4</sup> geht denn sehr entschieden von der Annahme aus, daß zunächst nur Petrus und Paulus an der Spitze eines älteren und kürzeren Martyrerkatalogs gestanden hätten und man erst „bei

<sup>1</sup>) A. a. O. S. 218.

<sup>2</sup>) Brightman S. 128 Z. 27 ff.

<sup>3</sup>) Renaudot I S. 70, 103, Brightman S. 169 Z. 15, Renaudot I S. 17, 33, Brightman S. 230 Z. 21.

<sup>4</sup>) A. a. O. S. 69 f.

einer Revision der Liturgie das Bedürfnis empfunden“ habe, die „Namen sämtlicher Apostel dem Kanon einzufügen“. Steht aber einmal die ursprüngliche Beschränkung auf nur zwei Apostelnamen fest, so wird genauer auch mit der Möglichkeit gerechnet werden müssen, daß die Nennung der beiden Apostelfürsten nicht unmittelbar zu einem vollen Zwölfapostelkatalog erweitert wurde, sondern zu einem solchen in wiederholter Hinzufügung weiterer Namen allmählich sich auswuchs. Ja, statt von einer bloßen Möglichkeit, wird man von einer Gewißheit in diesem Sinne reden müssen, wenn man mit der *Communicantes*-Liste die Entwicklung der Festfeier einzelner Apostel vergleicht, die sich in den drei altrömischen Sakramentarien beobachten läßt. Sehen wir nämlich von dem Zebedäiden Jakobus zunächst ab, so stehen am Schlusse der Liste vereinigt diejenigen Apostel, für welche eine Festfeier wie im *Gelasianum* so auch in dem von Papst Hadrian I. an Karl d. Gr. übersandten *Gregorianum* noch nicht vorgesehen ist: Bartholomäus, Matthäus, Simon und Thaddäus. Für den vorangehenden größeren Teil des Namenkatalogs vermerke ich im folgenden in tabellarischer Übersicht, wie weit eine Festfeier des betreffenden Apostels in den drei Sakramentarien bezeugt wird, wobei mit L. das *Leonianum*, mit G. das *Gelasianum*, mit Gr. das Hadrianische *Gregorianum* bezeichnet wird, und notiere dazu das jeweilige, durchweg noch mit dem heutigen identische Kalenderdatum:

<i>Petri et Pauli,</i>	L. G. Gr.	29. Juni
<i>Andreae,</i>	L. G. Gr.	30. November
<i>Iacobi,</i>		
<i>Ioannis,</i>	L. G. Gr.	27. Dezember
<i>Thomae,</i>	G.	21. Dezember
<i>Iacobi, Philippi</i>	G. Gr.	1. Mai

Das Ergebnis der Zusammenstellung ist ein überraschendes. Immer wieder, von den ersten der beiden Zebedäiden abgesehen, stehen voran diejenigen Apostel, für welche — in bemerkenswerter Übereinstimmung mit dem Kalendarium von Karthago — schon das L. eine stadtrömische Festfeier vorsieht. Es folgen diejenigen, für welche dies erst im G. geschieht, wobei dem an sich befremdenden Umstand, daß das im G. berücksichtigte Thomasfest im Gr. wieder fehlt, eine entscheidende Bedeutung jedenfalls nicht beigemessen werden darf<sup>1</sup>. Bedenklicher könnte der Zebedäide Jakobus machen. In der Tat ist er dem G. und Gr. zweifellos völlig fremd. Aber, daß in

<sup>1</sup>) Zu dem erst im Frankenreiche in das G. eingedrungenen ursprünglich gallischen Stoffe kann dasselbe jedenfalls nicht gehören, da es auch allen altgallischen Liturgiedenkmalern fremd ist. Möglicherweise hat man zeitweilig in Rom, wie die Quadragesima, so auch den Advent von Heiligenfesten überhaupt freihalten wollen und deshalb vorübergehend das Fest des Apostels, der im lokalen Kulte nicht tief wurzelte, geopfert.

ältester Zeit er auch in Rom zusammen mit seinem Bruder Johannes am 27. Dezember gefeiert wurde, müßte man wohl von vornherein angesichts der von Lietzmann<sup>1</sup> überzeugend ins Licht gestellten Übereinstimmung annehmen, die diesbezüglich zwischen dem Orient, Karthago und dem gallisch-spanischen Liturgiegebiete zu beobachten ist. Indessen sind wir nicht einmal ausschließlich auf den Vergleich mit außerrömischer Liturgie angewiesen. Das L. bietet wenigstens einige Gebete zum 27. Dezember, deren Wortlaut deutlich noch eine Feier beider Apostel ins Auge faßt. Lietzmann hat<sup>2</sup> auf die eine Stelle in der Sekrete des zweiten Meßformulars hingewiesen, die zugleich auch in Rom beide als Martyrer gewertet zeigt<sup>3</sup>: *Miserator et misericors Deus, qui nos continuis coelestium martyrum non deseris sacramentis*. Nicht minder beweiskräftig sind mit ihren Pluralen die Bitten in Sekrete und Postkommunio des ersten<sup>4</sup>: *Munus populi tui, Domine quaesumus apostolica deprecatione sit gratum, ut ecclesia tua eorum semper intercessionibus adiuuetur, quorum iugitur instruitur disciplinis*, bzw.<sup>5</sup>: *Prosequere, Domine, populum tuum, ut apostolorum natalitia beata sanctorum et temporalis consolatione fultus semper exerceat* usw. Denn man darf sich zur Entkräftung derartiger Wendungen nicht etwa auf den entsprechenden Plural der Apostelpräfatation berufen, da diese von Hause aus nur für das Fest der Apostelfürsten, also gleichfalls für die Feier eines Apostelpaares bestimmt war<sup>6</sup>.

Dürfen wir aber von einer Wertung des 27. Dezember als Doppelfest beider Zebedäiden ausgehen, so ergibt sich der weitere Befund, daß innerhalb jeder der beiden Gruppen von 5 + 3 Apostelnamen die Reihenfolge der Namen sich der kalendarischen Reihenfolge der in Betracht kommenden Apostelfeste anschließt, falls man als Ausgangspunkt der Jahresrechnung beidemale das Fest der Apostelfürsten ansetzt.

Derartige kann natürlich nicht auf Zufall beruhen. Wir haben vielmehr den Schlüssel zur Erklärung der auffallenden Stellung des Thomas und Jakobus Alphäi gefunden. In einer Zeit, als der 27. Dezember noch auch in Rom beiden Donnersöhnen geweiht und neben ihm und dem 29. Juni der *natalis* des Andreas am 30. November das einzige Apostelfest der römischen Kirche darstellte, hat man die Namen der drei mithin außer den Apostelfürsten liturgisch gefeierten

1) A. a. O. S. 98—103.

2) A. a. O. S. 103.

3) Muratori, *Liturgia Romana vetus*. Venedig 1748. I Sp. 476.

4) Ebenda Sp. 474.

5) Ebenda Sp. 475.

6) Sie findet sich mit nebensächlichen Varianten des Wortlautes im Meßformular Nr. XXVII des L. für das Peter- und Paulsfest (Muratori a. a. O. I Sp. 345), im G. am Oktavtage und im Gr. an der Vigil desselben und am Festtage des 29. Juni selbst (Muratori a. a. O. I Sp. 656, II Sp. 101f.).

Apostel in der kalendarischen Reihenfolge ihrer Feste den Namen jener beigefügt. Das Anordnungsprinzip mußte undurchsichtig werden, seit der 27. Dezember nur mehr als Johannesfest gefeiert wurde. Als man daher in späterer Zeit die seither gleichfalls zur Ehre einer jährlichen Gedächtnisfeier gelangten drei weiteren Apostel nachtrug, konnte man nicht daran denken, sie an richtiger Stelle in die ältere Reihe einzuschieben, deren kalendarische Bedingtheit man nicht mehr zu verstehen vermochte, sondern fügte sie, — in unbewußter Wiederanwendung eines schon einmal durchgeführten Grundsatzes — unter sich kalendarisch geordnet, am Schlusse bei. Für die Stellung *Iacobi, Philippi* mag dabei das alphabetische Anordnungsprinzip oder die in den kanonischen Listen von Mk. und Lk. gegebene Stellung von Jakobus Alphäi unmittelbar hinter Thomas maßgeblich gewesen sein. Erst ein letzter Schritt hat schließlich zur Hinzufügung auch der Namen der noch einer stadtrömischen Jahresfeier entbehrenden Elfer geführt, wobei man entweder die alphabetische Reihenfolge zugrunde gelegt oder die Namen einer am Ende unter dem Einfluß des Diatessarons modifizierten altlateinischen Gestalt irgend einer evangelischen Apostelliste in derjenigen Reihenfolge entnahm, in welcher man sie dort vorfand. Entscheiden läßt sich in dieser letzten Beziehung nichts. Die Reihenfolge der Namen *Bartholomaei, Matthaei, Simonis et Thaddaei* ist ebensosehr eine alphabetische, als die Stellung von Matthäus hinter Bartholomäus und diejenige des Simon und des, wie nun immer mit ihm verbundenen, Judas Jakobi oder Thaddäus hinter Bartholomäus schlechthin allen kanonischen Apostelverzeichnissen gemeinsam ist. Da aber ein Zurückgreifen auf einen anderen lateinischen Bibeltext als die Vulgata in einer jedenfalls verhältnismäßig recht späten Zeit vielleicht nicht allzu glaubhaft erscheint, mag immerhin eine gewisse Wahrscheinlichkeit für das Zugrundeliegen des alphabetischen Anordnungsprinzips bestehen.

4. Eine nicht zu unterschätzende Gegenprobe auf die Richtigkeit der Ergebnisse, zu denen wir bezüglich der Entwicklung der Apostelliste des *Communicantes* gelangten, bedeutet es, daß eine wesentlich parallel verlaufende Fortbildung eines gleichfalls kalendarisch geordneten Kernes sich auch bei der Martyrerliste beobachten läßt. Lietzmann ist<sup>1</sup> mir hier mit den entscheidenden Feststellungen zugekommen. Da indessen sein Buch naturgemäß nicht allen Lesern dieser Ausführungen zur Hand ist, kann ich mich nicht darauf beschränken, gewisse Korrekturen seiner Anschauung zu begründen, sondern muß mir erlauben, in möglichster Kürze erneut den Beweis auch für Tatsachen durchzuführen, in deren Anerkennung ich restlos mit ihm übereinstimme.

<sup>1</sup>) A. a. O. S. 62—70.



Lietzmann hat<sup>1</sup> zunächst dargetan, daß aus inneren Gründen als spätere Erweiterung die beiden letzten Namenpaare gelten müssen: *Iohannis et Pauli, Cosmae et Damiani*. In der Tat ist mindestens die Einfügung der Namen der beiden orientalischen *ἀνδράγυροι* in den römischen Kanontext vor der durch Papst Felix IV (526—530) erfolgten Umwandlung des Vespasianischen *templum sacrae Urbis* in eine ihnen geweihte Kirche kaum denkbar. Erst gleichzeitig mit den ihrigen werden sodann auch die Namen des vorangehenden Martyrerpaares Eingang gefunden haben, dessen Tod schon die durch und durch legendarische Überlieferung erst ins Jahr 362 verlegt. Wir sind nun aber in der glücklichen Lage, auf innere Gründe, und wären es auch die gewichtigsten, an diesem Punkte gar nicht angewiesen zu sein. Die vier Namen fehlen nämlich noch in der georgischen Petrusliturgie, deren Martyrerverzeichnis im übrigen mit demjenigen des endgültigen Kanontextes übereinstimmt<sup>2</sup>.

Umgekehrt sind sie allerdings in einer Textgestalt der Liste schon vorhanden, die sonst in Bestand und Anordnung die einschneidendsten Varianten aufweist. Es ist dies diejenige, welche mit dem römischen Meßkanon von Mailand übernommen wurde und, um einen lokal mailändischen Anhang weiterer Namen vermehrt, gleichlautend von den ältesten erhaltenen Denkmälern des ambrosianischen Meßritus bis zu dessen heutigem Missale sich findet<sup>3</sup>. Ich stelle die Reihen von jeweils acht Namen, die in beiden Rezensionen den sicher erst später hinzugefügten vorangehen, nebeneinander und füge beidemal die Kalenderdaten bei, mit welchen die Gedächtnisfeier der einzelnen Heiligen verbunden ist:

<i>Lini</i>	23. September	<i>Sixti</i>	6. August
<i>Cleti</i>	26. April	<i>Laurenti</i>	10. August
<i>Clementis</i>	23. November	<i>Hippolyti</i>	13. August
<i>Xysti</i>	6. August	<i>Vincentii</i>	22. Januar
<i>Cornelii</i>	14. September	<i>Cornelii</i>	14. September
<i>Cypriani</i>	14. September	<i>Cypriani</i>	14. September
<i>Laurentii</i>	10. August	<i>Clementis</i>	23. November
<i>Chrysogoni</i>	24. November	<i>Chrysogoni</i>	24. November

Jeder der beiden Rezensionen liegt unverkennbar ein bestimmtes Anordnungsprinzip zugrunde. Die schon von der georgischen Petrusliturgie bezeugte Liste des römischen *Communicantes*-Textes aller späteren Jahrhunderte ist hierarchisch aufgebaut: an vier unter sich wenigstens in der Hauptsache<sup>4</sup> chronologisch geordnete Päpste schließt

<sup>1</sup>) A. a. O. S. 65.    <sup>2</sup>) Vgl. *Oriens Christianus*. Neue Serie. III S. 11 Anm. 1.

<sup>3</sup>) Das Letztere scheint Lietzmann zu übersehen. Eine Zusammenstellung alter Textzeugen bei ihm S. 66 Anm. 4.

<sup>4</sup>) D. h. abgesehen von der Stellung des *Cornelii* hinter *Xysti*. Übrigens wäre im Grunde schon dieser Zug allein für die Nichtursprünglichkeit dieser Rezension streng beweisend. Kornelius und Cyprianus erschienen infolge ihrer Festfeier

sich der eine nichtrömische Bischof der Schwesterkirche von Karthago, es folgt der Diakon Laurentius und der wiederum nichtrömische Laie Chrysogonus von Aquileia macht den Schluß. Die Mailänder Liste ist abgesehen von dem einen Spanier Vincentius — gleich den beiden alten Gruppen von Apostelnamen mit dem Feste der Apostelfürsten als Ausgangspunkt — streng kalendarisch geordnet. Welche Rezension ist die ältere, welches Anordnungsprinzip das ursprüngliche?

Schon Lietzmann hat<sup>1</sup> auf die Mailänder Liste hingewiesen und sich für ihr höheres Alter entschieden. Seine Gründe, die ich hier nicht zu wiederholen brauche, sind, wenn man die von ihm übersehene georgische Petrusliturgie außer Betracht läßt, jedenfalls überzeugend. Das Hinzukommen dieses wichtigen Textzeugen kompliziert allerdings die Frage einigermaßen. Denn es ergibt sich die verwirrende Tatsache, daß die hierarchisch geordnete Liste *Lini, Cleti* usw. schon ohne die der kalendarisch geordneten Reihe *Sixti, Laurenti* usw. bereits folgenden Namenpaare *Iohannis et Pauli, Cosmae et Damiani* existierte, was auf den ersten Blick scheinbar ihre größere Ursprünglichkeit garantiert. Man wird so zur Wahl zwischen zwei Annahmen gedrängt, die beide etwas Mißliches an sich haben. Will man wirklich an der Ursprünglichkeit der von der georgischen Petrusliturgie in Übereinstimmung mit den ältesten handschriftlichen Exemplaren des römischen Kanons wiedergegebenen Rezension festhalten, so läßt sich die durch die ambrosianische Liturgie vertretene nur durch die Unterstellung erklären, daß in Mailand oder in irgend einem anderen kirchlichen Zentrum Norditaliens, durch dessen Vermittelung Mailand den römischen Kanontext erhalten hätte, eine auch in den Namenbestand eingreifende Umredigierung nach dem kalendarischen Anordnungsprinzip vorgenommen worden sei. Will man umgekehrt die Mailänder Gestalt der Liste als die ältere betrachten, so muß mit einer zweimaligen römischen Beeinflussung der ambrosianischen Liturgie gerechnet werden: der in der Form *Sixti, Laurenti* usw. übernommenen Liste von acht Namen müssen später die ursprünglich ihr dann auch in dieser fremd gewesenen beiden letzten Namenpaare beigelegt worden sein, nachdem sie sich in Rom im Anschluß an die inzwischen dort geschaffene jüngere Form *Lini, Cleti* usw. eingebürgert hatten.

am gleichen Tage als ein allzu eng verbundenes Paar, als daß es angängig gewesen wäre, sie bei einer Neugestaltung der Liste voneinander zu trennen. Wäre die Gestalt *Lini, Cleti* usw. die ursprüngliche, so würden wir gewiß chronologisch richtig *Cornelii, Xysti* lesen.

<sup>1</sup>) A. a. O. S. 66 ff. — Verfehlt ist, wie sich nun an der Hand der georgischen Petrusliturgie ergibt, nur seine Annahme (S. 68), es seien „alle 12 Namen zusammen, so wie wir sie lesen“, d. h. mit Einschluß von Johannes und Paulus, Kosmas und Damianus „im VI. Jahrhundert in Mailand aus Rom übernommen und dort nur mit den ortsüblichen Zusätzen am Ende versehen“ worden.

Glücklicherweise kann es aber denn doch im Ernste nicht zweifelhaft sein, für welche dieser beiden Annahmen man sich zu entscheiden hat. Wäre wirklich die Liste der zwölf Namen mit Einschluß der beiden letzten Paare in Mailand oder an einer Zwischenstation der liturgischen Entwicklung im Sinne des kalendarischen Anordnungsprinzips umredigiert worden, so bliebe es zunächst völlig unerfindlich, weshalb man im Zusammenhange mit dieser Neuordnung die Namen der beiden ältesten Päpste beseitigt hätte, um sie durch diejenigen des Gegenpapstes Hippolytos und des Spaniers Vincentius zu ersetzen. Es wäre ferner rätselhaft, warum von diesen beiden sodann zwar der erstere, nicht aber auch der letztere an der dem betreffenden Kalendardatum entsprechenden Stelle eingefügt worden wäre. Vor allem jedoch hätte eine nachträgliche Durchführung der durch den Kalender bestimmten Reihenfolge doch unmöglich vor den zwei letzten Namenpaaren Halt machen können, von denen das erste (Johannes und Paulus, 26. Juni) allerdings auch kalendarisch an richtigem Platze stände, das zweite (Kosmas und Damianus, 27. September) aber zwischen *Cypriani* und *Clementis* einzuschalten gewesen wäre.

Auch innerlich ist übrigens die Umgestaltung einer früher nach dem Kalender geordnet gewesenen Liste in hierarchischem und — bezüglich der Papstnamen — chronologischem Sinne weitaus wahrscheinlicher als der umgekehrte Vorgang. Dazu kommt endlich, daß bei einer Entstehung der Form *Lini*, *Cleti* aus der Form *Sixti*, *Laurenti* nicht mit einer Verdrängung älterer Namen durch neue, sondern nur mit einer Vermehrung des Bestandes um zwei weitere Namen gerechnet werden muß, deren Hinzufügung, da es sich um die zwei Klemens vorangehenden Nachfolger des Apostelfürsten Petrus im römischen Bischofsamte handelte, bei Durchführung des hierarchischen Anordnungsprinzips im allerhöchsten Grade nahe lag.

Denn freilich von einer absoluten Ursprünglichkeit der Mailänder Rezension der acht Namen kann nicht die Rede sein. Als einen späteren Zusatz verrät sich sofort das *Vincenti* durch sein Herausfallen aus der kalendarischen Anordnung. Aber auch das vorangehende *Hippolyti* kann nicht ursprünglich sein. Das ergibt sich mit vollster Gewißheit, wenn man sich die Frage stellt, warum denn das *Vincenti* gerade die Stelle erhielt, welche es einnimmt. Lietzmann hat sie nicht zu beantworten gewußt<sup>1</sup>, und doch liegt die Antwort sehr nahe. Es ist das hierarchische Anordnungsprinzip, das sich da erstmalig geltend machte. Der Diakon Vincentius sollte neben den Diakon Laurentius zu stehen kommen. Wer aber aus diesem Grunde *Vin-*

<sup>1</sup>) Mit Recht schließt er aber natürlich (S. 67) jeden Gedanken an einen im *Martyrologium Hieronymianum* zum 20. August genannten ganz obskuren, gleichfalls spanischen Martyrer Vincentius aus. Sicher ist der Großmartyrer des 22. Januar gemeint.

*centi* vor *Corneli* einschob, kann das *Hippolyti* noch nicht gelesen haben. Die ursprünglich von Rom nach Mailand übertragene Liste stellte also bereits das Ergebnis einer Fusion zweier voneinander unabhängiger Varianten dar, von denen zwischen *Laurenti* und *Corneli* die eine durch den Zusatz *Vincenti*, die andere durch den Zusatz *Hippolyti* erweitert war. Schalten aber Hippolytus und Vincentius aus, so bleibt eine Liste von nur noch sechs Namen, die ihrem Bestande nach von der achtnamigen der georgischen Petrusliturgie nur durch das Fehlen der Papstnamen Linus und Kletus sich unterscheidet.

Doch selbst bei dem den zwei Rezensionen gemeinsamen Grundstock von Namen sind Spuren einer allmählichen Entwicklung nicht zu verkennen. Verhältnismäßig sehr jungen Ursprungs ist weiterhin das nach beiden Anordnungsprinzipien an den Schluß kommende *Chrysogoni*. Chrysogonus ist von Hause aus ein in Aquileia, nicht in Rom verehrter Blutzeuge. Sein stadtrömischer Kult ist an den *titulus Chrysogoni* in Trastevere geknüpft, mit dessen gleichnamigem Stifter man den Heiligen verwechselte, dem eine romanhafte Legende, nachträglich ihn mit der gleichfalls stark legendarischen hl. Anastasia verknüpfend, wenigstens eine zweijährige römische Kerkerhaft andichtete<sup>1</sup>. Die transtiberinische Titelkirche selber erscheint erstmals in den Unterschriften der römischen Synode des Jahres 499, unter denen sich diejenigen dreier Presbyter derselben finden<sup>2</sup>. Die griechische Namensform ihres Stifters legt es nahe, sie für etwa gleichaltrig mit dem *titulus Byzantii* oder *Pammachii*, der Kirche S. Giovanni e Paolo, einer Gründung der Wende vom 4. zum 5. Jahrhundert zu halten. Die Verwechselung des Stifters Chrysogonus mit dem oberitalienischen Blutzeugen kann aber ihrerseits nicht sozusagen von heute auf morgen erfolgt sein, und ebensowenig konnte der Name eines Heiligen, dessen stadtrömischer Kult erst von gestern war, sofort Bürgerrecht im Kanontexte gewinnen. Man wird mithin alles in allem den Zusatz *Chrysogoni* hinter *Clementis* vor den früheren Jahrzehnten des 6. Jahrhunderts kaum für denkbar halten können<sup>3</sup>.

Streichen wir aber ihn wie das *Hippolyti*, *Vincenti* aus der Mailänder Form der Martyrerliste, so bleiben noch fünf Namen, d. h. genau so viele, als vor ihrer Erweiterung durch *Thomae*, *Iacobi*, *Philippi* die Apostelliste aufwies. Die anscheinend bis über das Ende des 5. Jahrhunderts herab in Geltung gebliebene Gestalt einer nach dem Kalender geordneten Martyrerliste des *Communicantes* war auch ihrem Umfange nach das strenge Seitenstück der

<sup>1</sup>) Vgl. H. Delehaye S. J., *Les Origines du culte des martyrs*. Brüssel 1912. S. 337—341; J. P. Kirsch in der de Waal-Festschrift *Konstantin der Große und seine Zeit*. Freiburg i. B. 1913. S. 328f.

<sup>2</sup>) Vgl. die Belege bei Lietzmann a. a. O. S. 69 Anm. 1.

<sup>3</sup>) Der Ansatz „um 400“ bei Lietzmann S. 69 ist jedenfalls viel zu frühe.



entsprechend aufgebauten ursprünglichen Liste durch eine eigene stadtrömische Festfeier ausgezeichneten Apostel. Dann hat sich die Neigung geltend gemacht, in einer Art liturgischen Wildwuchses die Fünferreihe durch Hinzufügung dieses oder jenes Namens zu erweitern. Bei der allgemein durchgedrungenen des *Chrysogoni* hat man wie bei der weniger erfolgreichen des *Hippolyti* an einer Befolgung des kalendarischen Anordnungsprinzips festgehalten. Bei derjenigen des *Vincenti* ist dies nicht geschehen. Durch Verschmelzung zweier derartiger erweiterter Gestalten der Liste, gewiß nicht der einzigen, die in einer Übergangsperiode starker Bewegung des liturgischen Textes miteinander konkurrierten, wurde die noch den gleichen Charakter von Sturm und Drang tragende Reihe von acht Namen gewonnen, die ursprünglich nach Mailand übergang. Und wiederum war es eine Reihe von acht Namen, die man bei einer systematischen Neuordnung durch Hinzufügung der beiden ältesten Papstnamen aus einem nur um das abschließende *Chrysogoni* erweiterten Exemplar der alten Fünferreihe entwickelte. Auch dieses Zusammentreffen kann wieder schlechterdings nicht zufällig sein. Es war vielmehr offenbar die um die Titulare der beiden jüngeren Apostelfeste des 21. Dezember und 1. Mai erweiterte Apostelliste, wozu man in der einen oder anderen Weise ein Seitenstück zu schaffen sich bemühte, bis endlich die Vervollständigung des Zwölfapostelkataloges entsprechend die Hinzufügung der beiden erst nachträglich auch nach Mailand verpflanzten Paare von Martyrernamen — wenn auch, wie die georgische Petrusliturgie lehrt, nicht unmittelbar — im Gefolge hatte.

Es bleibt noch eine letzte Frage zu berühren. Ist wenigstens die Fünferreihe von Martyrernamen einheitlichen Ursprungs, als bewußtes Gegenstück zu einer Apostelliste von gleichem Umfange geschaffen, als den Namen der Apostelfürsten diejenigen des Andreas und der Zebedäiden beigefügt wurden? Oder ist sie damals nur auf ihren späteren Umfang gebracht worden und steckt in ihr allerletzten Endes ein Element, das älter ist als jedes über die Nennung der Apostelfürsten als der apostolischen Begründer der römischen Gemeinde hinausgehende Apostelverzeichnis? — Lietzmann hat<sup>1</sup> auch das dem *Chrysogoni* in der Mailänder Rezension vorangehende *Clementis* als späteren Zusatz verdächtigt, weil er aus dem diesbezüglichen Schweigen des Philokalianischen Kalenders und des *Hieronymianum* schließt, daß man um rund 400 in Rom von einem Martyrium des Klemens noch nichts gewußt habe. Mir will ein solches *argumentum ex silentio* im höchsten Grade als bedenklich erscheinen. Was aber sein Fehlen in der *Depositio martyrum* des Philokalus allerdings einwandfrei beweist, ist immerhin so viel, daß man den Gedächtnistag des

1) A. a. O. S. 65 f., 69.

Klemens am 23. November im Jahre 354 noch nicht beging<sup>1</sup>. Ja ein Gleiches gilt, was Lietzmann übersehen hat, auch von der Feier des Kornelius am 14. September, zu welchem Datum die *Depositio martyrum* noch ausschließlich das zu Rom im *coemiterium Calisti* begangene Gedächtnis des Afrikaners Cyprianus vermerkt<sup>2</sup>. Jene beiden liturgischen Feiern hat aber das Auftreten des Kornelius- und des Klemensnamens in einer kalendarisch geordneten Martyrerliste zur selbstverständlichen Voraussetzung. Wenn man also etwa schon in der ersten Hälfte des 4. Jahrhunderts im eucharistischen Hochgebete Roms neben den Aposteln Petrus und Paulus irgendwelche weiteren Blutzengen nannte, so kann Klemens zu den genannten nicht gehört haben. Daß man es getan habe, läßt sich nicht beweisen. Aber vermuten mag man wohl, daß es eine Zeit gegeben hat, in welcher man an das *beatorum apostolorum et martyrum tuorum Petri et Pauli* ein bloßes *Xysti* bzw. *Sixti et Laurenti* anfügte. Keine Vorgänge der ganzen Verfolgungsjahrhunderte haben in der Erinnerung der römischen Gemeinde so tiefe Spuren hinterlassen als diejenigen des August 258. Der auf seiner Kathedra an der heiligen Friedensstätte der Toten mit dem Schwerte erschlagene Papst, dessen Todeskunde der Afrikaner Cyprianus am Vorabend des eigenen Martyriums mit seinem lakonischen: *Sixtum autem in coemiterio animadversum sciatis* verbreitete, und sein von der dankbaren Liebe der Armen verklärter Diakon könnten füglich zuerst und von Hause aus allein der Ehre gewürdigt worden sein, mit den Apostelfürsten zusammen bei der Feier der heiligen Geheimnisse regelmäßig namentlich genannt zu werden. Eine auf die ihrigen und die vorangehenden beiden Apostelnamen sich beschränkende kürzeste Liste wäre nicht nur für die erste Hälfte des 4. Jahrhunderts bereits durchaus denkbar. Ihre Entstehung könnte sogar sehr bald nach 258 erfolgt sein.

5. Unwillkürlich sehen wir uns auf das Problem einer Datierung der verschiedenen Entwicklungsstufen hingeführt, welche die Textgeschichte des *Communicantes* und seiner Heiligenliste erkennen läßt. Allzu bestimmte Ergebnisse dürfen wir gerade hier naturgemäß nicht erwarten. Doch läßt sich immerhin je ein *terminus post quem* für die Entstehung des endgültigen Textes, die Hinzufügung der Apostelnamen *Thomae, Iacobi, Philippi* und die Einführung der Apostelnamen *Andreae, Iacobi, Ioannis* mit voller Sicherheit ermitteln.

<sup>1</sup>) Unmittelbar beweist die *Depositio martyrum* allerdings etwas nur bis zum Jahre 335/36 einschließlich, dem sie gleich der auf sie Rücksicht nehmenden ursprünglichen Gestalt der *Depositio episcoporum* entstammt. Aber zwischen 335/36 und 354 neu hinzugekommene Großmartyrerfeste würden doch wohl von Philokalus in einem demjenigen der *Depositio episcoporum* entsprechenden Anhang vermerkt worden sein.

<sup>2</sup>) Vgl. über diese Tatsache im Gegensatze zu den Versuchen de Rossis und Mommsens, sie durch Konjekturealkritik zu beseitigen, nunmehr die lichtvolle Darlegung von P. Corssen in der Zeitschrift f. d. neutestamentl. Wissenschaft. XVI S. 155ff.

Auszugehen ist von der Tatsache, daß, wie bereits festgestellt wurde, die Umgestaltung des mariologischen Passus und diejenige der Schlußbitte unter dem Einfluß des byzantinischen Liturgieabschnittes: *Ἐξαίρετως τῆς παραγίας — καὶ πάντων τῶν ἁγίων σου, ὃν ταῖς ἰκεσίαις* usw. gleichzeitig erfolgt sein muß. Mindestens einen starken Grad von Wahrscheinlichkeit hat es weiterhin für sich, daß gleichaltrig mit dieser doppelten Umgestaltung weiterhin auch die Einfügung der dem *Communicantes* der georgischen Petrusliturgie noch fremden vier letzten Martyrernamen ist. Denn östlichen Einfluß scheint es auch hier zu verraten, daß gerade die Orientalen Kosmas und Damianus einer Einführung in den römischen Kanontext gewürdigt wurden. In jedem Falle aber handelt es sich bei allem dem um eine Textentwicklung erst der Zeit nach Gregor d. Gr. (590—604). Denn die georgische Petrusliturgie, welche gleich den vier letzten Martyrernamen den Einfluß der Bitte *ὃν ταῖς ἰκεσίαις* usw. noch vermissen läßt und einen solchen der mariologischen *Ἐξαίρετως*-Formel nur infolge einer von Rom unabhängigen, direkten byzantinischen Beeinflussung der alten illyrischen Messe zu verraten scheint, gibt anderwärts zweifellos die erst durch Gregor d. Gr. geschaffene Gestalt des römischen Kanons wieder. Insbesondere gilt dies von den<sup>1</sup> als gregorianisch sicher bezeugten Worten *diesque nostros* usw. des *Hanc igitur*<sup>2</sup>. In der Tat wird denn eine so stark byzantinische Färbung, wie sie der endgültigen Redaktion des *Communicantes*-Textes eigentümlich ist, weitaus am begreiflichsten im Zeitalter der zahlreichen griechischen Päpste des 8. Jahrhunderts. Soll auf einen einzelnen derselben als Urheber jener Redaktion geraten werden, so läge der Gedanke an den letzten, Sergius I. (687—701), deshalb vielleicht nahe, weil sein Pontifikat als Zeit bemerkenswerter liturgischer Reformen ausdrücklich bezeugt ist<sup>3</sup>.

Rund vier Jahrzehnte früher als derjenige für die Schlußredaktion des *Communicantes* ist der *terminus post quem* für die Einfügung des *Thomae, Iacobi, Philippi* anzusetzen. Das hier für die Reihenfolge der Apostelnamen neben demjenigen des 21. Dezember maßgeblich gewordene Apostelfest des 1. Mai ist der Jahrestag der auf

1) Durch den *Liber pontificalis* (ed. Duchesne I S. 312) und Beda bei Migne, *Patrologia latina* XIV Sp. 80.

2) Auch das *Pater noster* hat schon diejenige Stellung, welche ihm nach seinem eigenen Zeugnisse in dem Briefe an Johannes von Syrakus (Migne, *Patrol. lat.* LXXVII Sp. 956) erst Gregor d. Gr. gab. Über die Identität der zu Anfang der Messe vorgesehenen Kyrie-Rezitation mit der gregorianischen vgl. Goussen a. a. O. S. 9 A. 1.

3) Anordnung des *Agnus Dei*-Gesangs während des Brechungsaktes, Einführung des Kreuzerhöhungsfestes, Ordnung der Stationsfeier mit Prozession an den Marienfesten, mindestens des 25. März, 15. August und 8. September nach dem *Lib. pontif.* (ed. Duchesne I S. 376). Über die angebliche Ordnung auch der Festfeier des 2. Februar vgl. meine Ausführungen in *Theologie und Glaube* I S. 100 f.

den Namen der Apostel Philippus und Jakobus erfolgten Dedikation des Neubaues, den nach der Mitte des 6. Jahrhunderts das schon um die Mitte des 4. durch Julius I. begründete römische Apostoleion erfuhr<sup>1</sup>. Papst Pelagius I. (555—560) hat jenen Neubau begonnen, Johannes III. (560—573) ihn vollendet<sup>2</sup>. Man wird seine Dedikation mithin in den Anfang des Pontifikates des letzteren zu verlegen haben, d. h., da er den Stuhl Petri erst am 14. Juli 560 bestieg, wohl auf den 1. Mai 561. Nach diesem Datum muß dann die Einfügung des sechsten bis achten Apostelnamens des *Communicantes* angesetzt werden: schwerlich näherhin viel später; vielmehr hat die Annahme nicht wenig für sich, daß es gerade die Vollendung eines in spezieller Weise den Aposteln Philippus und Jakobus geweihten neuen Sakralbaues war, was die Einfügung unmittelbar veranlaßte. Wohl schon früher, möglicherweise sogar schon ziemlich lange vorher, mag sich die Neigung zu einer Erweiterung der Martyrerliste um diesen oder jenen einzelnen Namen geltend zu machen angefangen haben. Welcher Verehrung Hippolytus schon vor Ende des 4. Jahrhunderts sich erfreute, davon entwirft Prudentius *Peristephanon* XI. v. 175—234 das bekannte anschauliche Bild. Einen dem Spanier Vincentius in Rom gewidmeten Kult mit jährlicher Festfeier bezeugt vielleicht für die Mitte des 5. Jahrhunderts eine Predigt Leos d. Gr.<sup>3</sup>. Erst nach der Erweiterung der Apostelliste kann dagegen die Schaffung der erweiterten zahlenmäßig entsprechender Reihen von acht Martyrernamen und wiederum erst noch später der Ausbau einer vollen Zwölfapostelliste erfolgt sein. Vermutungsweise könnte man die Schöpfung der hierarchisch geordneten Martyrerliste: *Lini, Cleti* usw., durch die mit energischem Zugreifen etwas völlig Neues hervorgebracht wurde, mit Gregor d. Gr. und die Vervollständigung des Apostelverzeichnisses zu einem erschöpfenden Zwölferkatalog mit dem aus Jerusalem stammenden Papste Theodorus I. (642—649) in Zusammenhang bringen, für den das alsdann doch wenigstens indirekt für die Entwicklung der römischen Liste bedeutsam gewordene Vorbild der heimischen Jakobusliturgie hätte maßgeblich sein können. Daß es sich bei allem dem jedoch nur — günstigsten Falles — um eine gewisse Wahrscheinlichkeit handelt, kann man sich kaum nachträglich genug bewußt halten.

Festen Boden gewinnen wir erst wieder bezüglich der drei ersten denjenigen der Apostelfürsten beigefügten Apostelnamen. Die hier berücksichtigten Apostelfeste des 30. November und des 27. Dezember sind dem Philokalianischen Kalender von 354 noch ebenso unbekannt als die Korneliusfeier des 14. September und die Klemensfeier des

<sup>1</sup>) Vgl. Duchesne, *Origines du culte chrétien*. 3. Auflage. Paris 1903. S. 282 f.

<sup>2</sup>) So der *Lib. pontif.* (ed. Mommsen) I S. 156 f.

<sup>3</sup>) Migne, *Patrol. lat.* 54 Sp. 501 ff. Nach den Maurinern allerdings unecht.



24. November, und man kann sich zur Erklärung ihres Fehlens in der *Depositio martyrum* nicht etwa darauf berufen, daß Andreas und die beiden Zebedäiden in jedem Falle außerßalb Roms „beigesetzt“ waren; denn dies gilt auch von Perpetua und Felicitas, deren „Beisetzung“ mit der Ortsangabe *Africae* gleichwohl unter *non. Martias* angemerkt wird. Entweder ist also die erste Einsetzung irgendwelcher Heiligennamen außer denjenigen der apostolischen Gemeindegründer im eucharistischen Hochgebete Roms oder doch die erste Erweiterung eines alten *Petri et Pauli, Xysti et Laurentii* erst nach 354 erfolgt.

Völlig chronologisch unfafßbar bleibt nach wie vor nur die Entstehung der ursprünglichen Gestalt des mariologischen Passus. Bei der entscheidenden Bedeutung, welche die Entwicklung des stadtrömischen kirchlichen Festjahrs zweifellos für die Ausgestaltung der Apostelliste gehabt hat, wäre wohl die Möglichkeit in Betracht zu ziehen, daß die Einführung eines ersten Marienfestes in den stadtrömischen Kult den Anstoß dazu gegeben hätte, der allerseligsten Jungfrau vor Aposteln und Martyrern im Meßkanon zu gedenken. Leider können wir aber nur feststellen, daß über dem Alter der Marienfeste in Rom ein sehr starkes Dunkel liegt. Das älteste ist wohl doch vielleicht die *dedicatio S. Mariae* am 13. Mai, d. h. das Jahrgedächtnis der durch Papst Bonifacius IV. (608—615) erfolgten Weihe des Pantheon zur Kirche *S. Maria ad Martyres* gewesen<sup>1</sup>. Hinge mit ihr die Urgestalt der Erwähnung Marias im *Communicantes* zusammen, so würde auch sie der erst nachgregorianischen Entwicklung des Textes angehören<sup>2</sup>.

1) Nur dieses eine Marienfest kennen die beiden ältesten Denkmäler stadtrömischer Perikopenordnung: das von G. Morin O. S. B. *Revue Bénédictine* XXVII. S. 41—74 bekannt gemachte Würzburger Epistelverzeichnis und die evangelische Perikopenordnung im Evangelienbuch des hl. Burchard bei St. Beissel S. J., *Entstehung der Perikopen des Römischen Meßbuches*. Freiburg i. B. S. 119—127 bzw. bei dem ersteren *Rev. Bénéd.* XXVIII. S. 296—230. Das Gelasianum hat bereits gleich dem Hadrianischen Gregorianum Messen für den 2. Februar, 25. März, 15. August und 8. September. Aber einen sicheren *terminus ante quem* für die Einführung wenigstens der drei letzteren Feste bezeichnet erst die Zeit Sergius' I., falls nicht sogar er selbst jene Einführung vollzog. Vgl. oben S. 31 Anm. 3.

2) Erst während der Erledigung der Druckkorrektur dieses Aufsatzes hatte ich Gelegenheit, von P. Batiffol, *Leçons sur la Messe*<sup>6</sup> (1920) Kenntnis zu nehmen. Der hier S. 226 ff. gemachte Versuch, mit Rücksicht auf Restaurationsarbeiten, die er *ad beatum Iohannem et Paulum* ausführen ließ, ein von ihm *ad sanctam Mariam* (= Maria Maggiore) errichtetes bloßes *oratorium sanctorum Cosmae et Damiani* und die unter ihm in Konzilsakten v. J. 499 erfolgende älteste Bezeugung des *titulus Chrysogoni* die Heiligenliste des *Communicantes* als Ganzes schon in die Zeit des Papstes Symmachus (498—514) zu datieren, wird den obigen sorgfältigeren Untersuchungen gegenüber gewiß nicht standhalten.

## *Actio* in liturgischer Verwendung.

Von Odo Casel O. S. B. (Maria Laach).

Das *Communicantes*-Gebet des römischen Meßkanons wechselt bekanntlich und wechselte früher noch häufiger seinen Wortlaut nach den jeweiligen Festzeiten. Infolgedessen wurde es, wie auch das wechselnde *Hanc igitur* und dgl., bei den veränderlichen Teilen der Messe aufgezeichnet, seine Zugehörigkeit zum Kanon aber durch die Rubrik *infra actionem*<sup>1</sup> angegeben. Diese Beischrift ging dann auch in solche Bücher über, wo das Gebet in den Text des Kanons eingefügt war. So steht in den heutigen römischen Meßbüchern vor dem *Communicantes* immer *infra actionem*, was oft so wenig verstanden wurde, daß man *in fractione* daraus machte. Kein Zweifel, daß *actio* hier den Kanon bedeutet, d. h. das eucharistische Hochgebet, das in seinen Hauptzügen unveränderlich und so wirklich ein „Kanon“, eine Norm ist. Er umfaßt die ganze *εὐχαριστία*, d. h. die Danksagung, die nach der „Vorrede“ (*praefatio*) *Sursum corda* eqs. von den Worten *Vere dignum et iustum est* bis zu dem *Amen* vor dem *Pater noster* sich erstreckt<sup>2</sup>.

Wie kam aber die alte Kirche dazu, den Kanon *actio* zu nennen? Bei dem weiten Gebrauche, den das Wort in der Rechtssprache der Römer fand, konnte man darin leicht eine „*terminologia giuridica*“<sup>3</sup> entdecken. So dachte schon Honorius von Autun, der in der *Gemma animae* I 103 (Migne PL 172, 577 B) schreibt: *Hic (canon) etiam actio dicitur, quia causa populi in eo cum deo agitur*, und (ebda I 80 col. 568 D): *Missa enim quoddam iudicium imitatur, unde et canon actio vocatur*. Doch liegt diese juristische Betrachtungsweise dem Geiste der alten Kirche fern<sup>4</sup>. Einfacher ist die Deutung Walafrid Strabos im *Liber de exordiis et incrementis quarundam in observationibus ecclesiasticis rerum* 23 (S. 67 Knöpfler<sup>2</sup>): *A. dicitur ipse canon, quia in eo sacramenta conficiuntur dominica*. Ähnlich Bernhold von Konstanz im *Micrologus* 12 (Migne PL 151, 984 C):

<sup>1</sup>) *infra* steht für *intra*. Statt *infra actionem* steht zuweilen auch *infra canonem*, z. B. im Gelasianum S. 34, 42, 73 Willson.

<sup>2</sup>) Das *Pater noster* gehört nicht mehr zum Kanon. So geht es deutlich aus dem Briefe Gregors d. Gr. an Johannes von Syrakus hervor: *Quia orationem dominicam mox post canonem dici statuistis* (epist. IX 12 Migne PL 77, 956 A).

<sup>3</sup>) A. Baumstark, *Liturgia Romana e liturgia dell'Esarcato* (Roma 1904) 38

<sup>4</sup>) Damit ist nicht geleugnet, daß die römische Kirche zuweilen juristische Fachausdrücke in der liturgischen Sprache verwertete; vgl. Abt Ild. Herwegen in der *Tüb. Theol. Quartalschr.* IC (1917/18) 438 f.

*Orationem, quam canonem sive actionem propter regularem sacramentorum confectionem Romano more appellamus* eqs. Wir werden sehen, daß diese Erklärung die Wahrheit ahnte. Neuerdings hat man *a.* als eine Abkürzung von *gratiarum actio* deuten wollen; so P. Batiffol, *Leçons sur la messe* (1920<sup>6</sup>) 170 f. Doch diese Ansicht ist unbefriedigend und unbewiesen.

In dem 2. Bändchen der *Ecclesia orans*, „Das Gedächtnis des Herrn in der altchristlichen Liturgie“ (1. Aufl. 1918) S. 11 N. 2 sagte ich kurz: „*Actio* ist nach altrömischem Sprachgebrauch die Opferhandlung“. Dieselbe Erklärung trägt Fr. J. Dölger in seinem Buche *Sol salutis* (1920) 224 ff. vor. Mit Recht lehrt er, daß nur der antike Sprachgebrauch eine ansprechende Erklärung bieten könne. Wenn er sich aber auf den römischen Brauch beruft, wonach der Herold beim Opfer *Hoc age* rief, um Priester und Umstehende zur alleinigen Aufmerksamkeit auf die heilige Handlung zu ermahnen, so hat *agere* hier noch nicht den Sinn „opfern“, sondern bezeichnet einfachhin ein Tun, das zwar hier im Opfern besteht, das aber nicht ohne weiteres mit dem Opfern gleichgesetzt werden darf. Das ergibt sich schon aus dem Objekte *hoc*, das nicht etwa das Opfertier, sondern die gesamte Handlung, die vollzogen werden soll, bedeutet. „(Nur) dies tue!“, ist der Ruf zu übersetzen; und so erklärt ihn auch Plutarch (*Coriolan.* 25): σημαίνει δὲ ἡ φωνὴ τοῦτο πράττει, προσέχειν κελεύουσα τοῖς ἱεροῖς καὶ μηδὲν ἔργον ἐμβαλεῖν μεταξὺ μηδὲ χρεῖαν ἀσχολίας. Näher kommt der Bedeutung „opfern“ die zweite Gruppe der von Dölger beigebrachten Stellen, denen zufolge der Opferdiener, bevor er den tödlichen Streich auf das Tier führte, den Priester fragte: *Agon?* (= *agone?*) „soll ich handeln?“ Diese Formel konnte eher dazu führen, dem Worte *agere* die Bedeutung „opfern“ zu geben. Aber selbst wenn wir *agere* = „opfern“ klar bezeugt fänden, wäre damit noch nicht ohne weiteres *actio* = „Opferhandlung“ belegt. Wir müssen wohl etwas weiter ausholen, um die christliche Verwendung des Wortes ganz zu verstehen.

Es ist auffallend, wie häufig in den antiken Sprachen die Wörter, die an sich ein einfaches Tun bedeuten, selbst wenn sie ohne jede nähere Bestimmung dastehen, ein sakrales Tun, und zwar meist, da das Opfer im Mittelpunkt des Kultes stand, ein Opfern bedeuten. Aus der Fülle der Zeugnisse bringe ich nur einige Belege. Von der *θυσίῃ* des von ihm mit Dionysos gleichgesetzten ägyptischen Gottes, die hier schon im weiteren Sinne die ganze Festfeier zu bezeichnen scheint, sagt Herodot II 49: Die Ägypter ποιεῦσι τὰ ποιεῦσι Ἕλληνες. Gleich darauf heißt es: τὰ ποιεύμενα τῷ θεῷ. Hier hat das einfache ποιεῖν den Sinn „feiern“, im besondern „opfern“. Ein Objekt hat ποιεῖν bei Herodot IX 19: ποιήσαντες ἱρά. Xenoph. *Anab.* V 3, 9 θυσίαν ποιεῖν. *Ilias* I 307: ἔρδον δ' Ἀπόλλωνι τελέεσας ἑκατόμβας. Hesiod

op. 136 ἔρδεν ιεροῖς ἐπὶ βωμοῖς. Herod. I 131 θυσίας ἔρδεν. Sibyllenorakel aus Phlegons *Mirabilia* c. 10 V. 16 (bei H. Diels, *Sibyllin. Blätter* 1890, 112) τὰδ' ἔρδεν; ebenso V. 42. ῥέζειν öfters bei Homer, z. B. *Ilias* X 292 βοῦν ῥέζειν; bei Athenaios in den *Deipnosophisten* XIV 660 A heißt es: Ὅμηρος τε τὸ ῥέζειν ἀντὶ τοῦ θύειν τάσσει. Sibyllenorakel (s. oben) V. 60 νήφαλά τε ῥέξας; vgl. 61 u. 62. Auch absolut ῥέζειν θεῶ: *Ilias* II 400 und öfters. Sibyllenorakel bei Phlegon *Macrob.* c. 4 = Zosimos *Hist. nou.* II 1 (Diels S. 134) V. 5 θεοῖσι ἀθανάτοισι ῥ. Gleich darauf in V. 7 mit Objekt: ῥ. ἱερὰ . . . ἄρνας κτλ. Auch δρᾶν gehört in diesen Kreis. Nach Athenaios XIV 660 A οἱ παλαιοὶ τὸ θύειν δρᾶν ὠνόμαζον. H. Usener sagt im *Archiv f. Religionswiss.* 7 (1904) 282 N. 2: „Mit δρᾶν wird allgemein jede religiöse Handlung bezeichnet (z. B. Plutarch. *de def. orac.* 15 p. 418 b δρᾶν ἃ δρῶσιν ἄνθρωποι μνημάτων θεῶν ἀφοσιούμενοι), also vorab Opfer, daher δραμοσύνη im Opferkalender der Tetrapolis (b 34, 40, bei v. Pott *Fasti sacri* p. 49)“<sup>1</sup>. Pausanias VI 23,3 verwendet δρᾶν vom Gottesdienst: τὸν δρόμον . . . ἄλλα τε τοῦ Ἀχιλλέως δρῶσιν εἰς τιμὴν; IV 15,7 δρᾶν τὰ δργια; IV 33,5 δρῶσι — τὴν τελετήν<sup>2</sup>.

Dieselbe Erscheinung, daß die ein Tun bezeichnenden Wörter sakrale Bedeutung annehmen, zeigt die lateinische Sprache. Sehr häufig ist *facere*, und zwar entweder mit dem Akkusativ oder Ablativ der Sache, die geopfert wird: *bidentes f. Herculi*, *agnā f. Iovi*, oder auch absolut, nur mit dem Dativ des Gottes, dem man opfert: *f. dis*. In gleichem Sinne steht *operari*: *op. sacris* oder *diuinis rebus* (Dativ) heißt „sich mit heiliger Handlung beschäftigen“, *op. deo* „dem Gotte opfern“, schließlich *op.* absolut „opfern“. Zu Horaz *carm.* III 14,5 f. *mulier (Liua) prodeat iustis operata diuis* bemerkt der Scholiast Ps.-Acro: *Operationes ueteres sacrificia dixerunt*. Ebenso Porphyrio: *Prodeat iustis o. d. Pro 'prodeat et operetur' diuis, id est 'sacrificet'*. *Operationes enim ueteres sacrificia dixerunt*. Während wir bisher nur Zeitwörter beobachteten, haben wir damit auch ein Hauptwort gefunden, das „heilige Handlung, Opferhandlung“ bedeutet<sup>4</sup>.

Hier schließt sich nun der Gebrauch von *agere* im selben sakralen Sinne gut an. Aus dem Material des *Thesaurus linguae lat.* s. v. *ago* 1389f. hebe ich nur die Hauptlinien heraus.

Vom Festefeiern sagt man gerne *festos dies* u. dgl. *agere*, so daß die Glossarien *agere* = *celebrare* setzen. Dann besonders vom Opfer: *sacra agere, rem diuinam agere*; bei Macrobian *Saturn.* III 6, 3

<sup>1</sup>) δρᾶν wird besonders von den mystischen Begehungen gebraucht (τὰ δρώμενα, δρᾶμα μυστικόν). P. Stengel, *Die griech. Kultusaltertümer*<sup>3</sup> (1920) 184 N. 12 sagt: „δρ. bedeutet im Kultus meist das Geheimnisvolle“.

<sup>2</sup>) Paus IV 1, 8 ἱερὰ ἔργα = δργια.

<sup>3</sup>) So ist offenbar zu lesen statt *operatur*.

<sup>4</sup>) S. oben *ἔργον*.



heißt es: *acto sacrificio*<sup>1</sup>. Schließlich wird es auch absolut gebraucht, wozu besonders die schon erwähnte Frage des Opferdieners *Agon*? geführt haben wird. Wenn es bei Ovid *Fasti* I 322 heißt: (minister) *agatne rogat, nec nisi iussus agit*<sup>2</sup>, so kommt *a.* = „den Opferstreich führen“ ganz nahe an „opfern“ heran. Mit Recht sagt daher A. Walde im *Lat. etymolog. Wörterbuch* (1910<sup>2</sup>) S. 21: „*a.* gelangte direkt zur Bedeutung ‘opfern’“.

Im allgemeinen scheint *a.* mehr in der späteren Zeit in Verwendung zu sein, *operari* und besonders *facere* in der früheren. Schon danach ist es naturgemäß, daß die Christen eher *agere* verwandten. Die Scholiasten des Horaz haben uns belehrt, daß *operatio* im sakralen Sinne ein Ausdruck der *ueteres* war<sup>3</sup>. Vielleicht war auch *agere*, weil es meist vom Festefeiern im allgemeinen gebraucht wurde, nicht so enge mit dem heidnischen Opferdienst verbunden wie die beiden andern Ausdrücke. Jedenfalls finden wir *a.* sehr oft in christlichen Quellen vom christlichen Kulte ausgesagt, und zwar sowohl von Festen überhaupt wie besonders vom Opfer des Neuen Bundes. Die Pilgerin Aetheria braucht das Wort wieder und wieder, z. B. c. 9 p. 49, 19 Geyer *uigiliae agendaerant*; c. 26 p. 77, 21 *aguntur omnia*; c. 27 p. 78, 11 f. *dies aguntur*; c. 35 p. 85, 19 *aguntur quae agenda sunt*. Ebenso der hl. Benedikt in seiner Regel: c. 10 superscr. *qualiter . . . agatur nocturna laus*; c. 11 superscr. *qualiter . . . uigiliae agantur*; c. 12 *quomodo matutinorum sollemnitas agatur*; c. 50 *agant opus*<sup>4</sup> *dei . . . ut possunt, agant sibi*. Im besondern bezeichnet dann *a.* die Abhaltung des höchsten Gottesdienstes, des Meßopfers. So sagt Aetheria c. 26 p. 77, 29 *aguntur sacramenta*; c. 43 p. 93, 25 *aguntur omnia legitima, id est offertur*. Victor Vitensis schreibt in seiner *Historia persecutionis Afric.* prov. II 4 p. 25, 17 Petschenig: *missas agere*. In den *Excerpta barb. chron. min.* I (Mommsen, *Mon. Germ. auct. antiqu. IX chron. min. I*) p. 280, 114 heißt es: *Quando (dominus) mysterium agebat cum discipulis suis*<sup>5</sup>.

<sup>1</sup>) Dem läuft ganz parallel das *ἄγειν* der Griechen, obwohl *ἄγειν* nie so wie *agere* für „handeln“ gebraucht wurde. Statt sonstiger Zeugnisse vgl. Axel Boëthius, *Die Pythais* (Uppsala 1918) 131 f.: *ἄγειν Παναθήναια* heißt eigentlich: das panathenäische Opfer darbringen, dann aber auch an der Darbringung des Opfers, an dem panathenäischen Feste teilnehmen. Vgl. z. B. Aristoph. *Acharn.* 245 ff. *ἀγᾶγειν . . . τὰ κατ' ἀγορὴς Διονύσια*. Pax 418 ff. *Παναθήναι' ἄξομεν*. Heliodor *Aeth.* I 10 *Παναθηναίων τῶν μεγάλων ἀγομένων. II 34 . . . ἣν ἀγοῖσι θυσίαν*. Isokr. XIX 10 *οὔτε θυσίαν οὔτε θεωρίαν οὔτ' ἄλλην ἐορτὴν οὐδεμίαν χωρὶς ἀλλήλων ἡγομεν*.

<sup>2</sup>) Daher der Priester *agon* genannt; Schol. zu Statius *Theb.* IV 463: *sacerdotum consuetudo talis est, ut aut ipsi percutiant uictimas — et agones appellantur eqs.*

<sup>3</sup>) In der christl. Liturgie werden wir *operatio* einigemal treffen, einmal sogar *facere*.

<sup>4</sup>) Das vom hl. Benedikt mit Vorliebe gebrauchte *opus dei*, *opus diuinum* (*diuina opera*) erhält durch unsere Zusammenstellung neues Licht.

<sup>5</sup>) Ganz an die heidnische Terminologie erinnert Prudentius *cathem.* V 140, wo er von der Eucharistie sagt: *exstructoque agimus liba sacrario*.

Die christlichen liturgischen Bücher bringen das Wort *a.* (oder Synonyma) sehr oft von der Festfeier und ganz besonders von der Mysterienfeier des Meßopfers. Ich sammle hier die sichern Zeugnisse aus dem ältesten Sakramentar, dem *Leonianum*, und zwar vollständig. Von der Festfeier im allgemeinen gelten folgende Stellen: col. 293 Muratori<sup>1</sup> (= 310, 391, 400) *festiva solemnitas agitur*. 410 *acturi uigilias*. Von der Bischofsweihe: 421 *quod actum est nostrae seruitutis officio*. *Gerere* wird ebenso verwandt: 308 *cuius (Petri) solemnia gerimus*. 311 *festi g.* Von der Bischofs- und Diakonsweihe: 421, 423. Die weitaus höchste Zahl der Stellen bezieht sich auf die Meßfeier, die ja den Kern der ganzen Festfeier bildet. 321 *quod mysteriis agimus*. 434 *hostias propitius intueri, ut id quod actum est eqs.* 449 *per haec quae his oblationibus sunt agenda*. 334 *celebratis . . . quae . . . peregrimus*. 336 *peractis quae . . . celebravimus*. 413 *deuotionis nostrae . . . hostia iugiter imoletur, quae et sacri peragat instituta mysterii eqs.* *Gerere*: 295 *quod pia deuotione gerimus*. 296 *mystice geritur*. 305 (= 340) *temporaliter gerimus*. 337 *quae pro . . . gerimus passione*. 339 *in imagine gerimus*. 346 *humiliter gerimus*. 351 *sacra quae g.* 370 *nostro seruitio geritur*. 379 *sacramentorum tuorum gesta recolentes*. 481 *actu gerimus*. Auch 459 *quod ministerio gessit, testimonio comprobauit* wird so zu deuten sein. Einmal begegnet uns sogar *facere*: 374 *sumpsimus d. sacri dona mysterii, humiliter deprecantes, ut quae in tui commemoratione nos f. praecepisti eqs.*

Es wird uns nun nicht mehr überraschen, wenn uns das Wort *actio* als eine reife Frucht der Sprachentwicklung in den Schoß fällt. 299 *sacris reparati mysteriis suppliciter exoramus, ut . . . apprehendamus rebus effectu, quod actionibus celebramus affectu*. 360 *observationis annuae celebritate gratulantes <quaesumus>, ut eorum quorum actionibus inhaeremus plenius effectibus gaudeamus*. 371 *da q. d. fidelibus tuis in sacra semper actione persistere, ut . . . fiant pietatis officio digniores*. 372 *sit nobis d. reparatio mentis et corporis caeleste mysterium, ut cuius exequimur actionem sentiamus effectum*. Opfer und Opferhandlung werden unterschieden 381 *oblatio tibi nostra sacrificium pariter reddatur et actio*. 401 *quamuis enim semper in tui gaudeamus actione mysterii, copiosius tamen eius munere gratulamur, cum pro martyrum solemnitate offertur*. Neben *actio* steht *actus*: 310 f. = 338 *diuina mysteria quae . . . frequentamus, actu subsequamur et sensu*. 481 *quae actu gerimus*. Auch *operatio* kommt vor: 317 *sacra nos d. muneris operatio mundet*. Nicht ganz sicher ist der Sinn 362 *huius (i. e. sacramenti) operatione uegetati*, 437 *tua nos . . . sancta purificent et operationes suae (operatione sua?) perficiant nos placatos*.

<sup>1</sup>) Die Ausgabe von Feltoë steht mir nicht zur Verfügung.

*Actio* bedeutet also die Feier des Opfermysteriums der Messe, und zwar zunächst die äußere liturgische Feier, da die *res, effectus, sensus*, d. h. das innere Wesen des Mysteriums, seine Gnadenwirkung, deren innere Aneignung, der Handlung gegenübergestellt werden, und dies als etwas Ewiges dem Zeitlichen. Äußeres und Inneres erscheinen jedoch als eng verbunden und sich gegenseitig bedingend.

Bedeutet aber *actio* die Opferhandlung, so ist *canon actionis* (*Gelasianum* p. 234 Wilson: *Incipit c. a.*) das eucharistische Hochgebet, insofern es die Norm darstellt, nach der die Opferhandlung abzuhalten ist. Es lag nahe, *actio* einfachhin in diesem Sinne zu verwenden, wie es die eingangs erwähnte Rubrik *infra actionem* tut.

Die Bezeichnung des Kanons mit *actio* beweist, daß zur Zeit ihrer Entstehung noch die altchristliche, echt liturgische Auffassung der *εὐχαριστία* als des einheitlichen Opfergebetes lebendig war.

Sie ist zugleich ein wichtiger Fingerzeig für die Beurteilung der altchristlichen Liturgie überhaupt. Nicht stumme Versenkung ist ihr Inhalt, nicht abstrakte, theologische Doktrin ihr Gegenstand, sondern Handlung, Tat; aber eine Tat, die voll tiefer Beschauung ist: das Mysterium der Erlösung durch Tod und Auferstehung des Herrn.

---

## *Deuotio.*

Von † Augustinus Daniels O. S. B.<sup>1</sup>

Sowohl die älteste uns überlieferte Sammlung eucharistischer Gebete römischen Ursprungs, das sog. *Sacramentarium Leonianum*<sup>2</sup>, wie das erste amtliche Meßbuch<sup>3</sup> der römischen Kirche enthält zahlreiche Wörter, die einstens Bestandteile der Kultsprache des heidnischen Rom waren. Bei dem Übergang aus dem vorchristlichen Sprachschatz in den kirchlichen erlebten sie einen tiefgreifenden Bedeutungswandel, der hinweist auf eine gewaltige begriffsumbildende Kraft, die das Christentum auf die lateinische Sprache ausübte. Wer das Wirken jener Kraft aus eigener Anschauung erfahren will, muß an Einzelbeispielen dem Wandel Schritt für Schritt nachgehen. Darum habe ich *deuotio*, eins von jenen Wörtern, zum Gegenstand einer sprachgeschichtlichen Untersuchung gemacht. Ich habe versucht, seine Bedeutungsentwicklung von den ältesten Zeiten an zu verfolgen. Die Quellen, die zur Lösung des Problems dienen, fließen reichlich. Neuerdings wurden sie gefaßt und in das Sammelbecken des *Thesaurus linguae Latinae* geleitet (vol. V 878 ff.). Das Thesaurusmaterial benutze ich nun, um ein Bild des semasiologischen Prozesses bis zum ersten Auftreten des Wortes in den liturgischen Denkmälern zu entwerfen. Zu dem reichhaltigen Artikel des Thesaurus hoffe ich eine kleine und nicht unwillkommene Ergänzung zu bieten dadurch, daß ich auf Grund einer möglichst lückenlosen Sammlung von Belegen aus den beiden Sakramentarien dem usuellen Sinn von *deuotio* in jenen Büchern eine etwas bestimmtere Fassung gebe als die im neuen Lexikon gebotene, die selbstverständlich durch den Umfang des zur Verfügung stehenden Quellenstoffes bedingt und beschränkt sein mußte<sup>4</sup>.

*Deuotio* ist der formellen Bildung nach nomen actionis zu *deuovere*. Schon seine Zusammensetzung *de-uo-tio* legt die Vermutung

---

<sup>1</sup>) Es ist mir eine besondere Freude, diese letzte Arbeit des am 25. Nov. 1920 verstorbenen Mitbruders hier bringen zu können, und zwar, wenn auch hier und da gekürzt, so doch in pietätvoller Bewahrung seiner eigenen Fassung, auch wo seine Ansichten vielleicht anfechtbar erscheinen. O. C.

<sup>2</sup>) Zuletzt herausgegeben von C. L. Feltoë 1896.

<sup>3</sup>) Vgl. E. Bishop, *The Earliest Roman Mass-Book*. Dublin Review 115 (1894) 245 ff. und S. Bäumer, *Über das sogenannte Sacramentarium Gelasianum*. Historisches Jahrbuch der Görresgesellschaft 14 (1893) 241 ff. Die neueste und beste Ausgabe ist: *The Gelasian Sacramentary: Liber Sacramentorum Romanae Ecclesiae*. Edited . . . by H. A. Wilson . . . 1894.

<sup>4</sup>) Vgl. Walter Schwering, *Indogermanische Forschungen* 34, 4<sup>1</sup> (1914/15).



nahe, daß es ursprünglich eine Handlung bezeichnete, durch die ein den unterirdischen Göttern geltendes *Uotum* vollzogen wird<sup>1</sup>. Die innige Beziehung zu den Unterirdischen haftet dem Wort noch an bis in die Zeiten der späteren Latinität hinein, wo *deuouere* für *incantare*, ‚verwünschen, verfluchen, bezaubern‘ und *deutio* für *incantamentum* ‚Fluchformel und Zauberspruch‘ vorwiegend stehen. Diesen Sinn übergehe ich hier, weil er keinen Einfluß auf die für mich in Betracht kommende Entwicklung ausübte. Die alten Schriftsteller, die das Wort zum ersten Mal in christlichem Sinn anwenden, knüpfen evident an eine andere Bedeutung an, die ich unten näher bezeichnen werde.

Ich gehe nun aus von einem Gelübde, das, wie sein Name zeigt, ehemals den Göttern der Unterwelt dargebracht wurde. Dem römischen Recht war das Gelübde<sup>2</sup> ein Versprechen, das einer an die Götter gerichteten Bitte zugefügt wurde, ihnen für den Fall der Gewährung der erbetenen Gnade ein bestimmtes Gegengeschenk zu widmen. Von dem Augenblick an, da der Betende das Gelöbniß ausgesprochen hatte, war er den Göttern gegenüber in seinem Gewissen gebunden: *Uoti obligatus, uoti reus*. Erst in dem Moment, in dem er die erwünschte Gunst erhielt, aber dann sofort, mußte er ihnen die gelobte Gegenleistung zahlen. Er war nun *uoti compos* oder *uoti damnatus*. Durch die Vollbringung tilgt er eine rechtliche Schuld. *Uotum soluit lubens merito*, lautet die Formel dafür.

Ein eigenartiges Gepräge zeigt das in der sakralrechtlichen Devotion vollzogene Gelübde, das ich zum Ausgangspunkt meiner Ausführungen mache. Die einzige uns zur Verfügung stehende Quelle bilden die Erzählungen des Livius vom Opfertode der Decier<sup>3</sup>. Dabei kommt es für unsere Zwecke nicht auf die historische Glaubwürdigkeit dieses oder jenes Berichtes an, wenn nur die Rechtsanschauungen, von denen Livius Kunde gibt, dem uralten Vorstellungskreis des Collegium Pontificum entsprechen, was nach Wissowa als gesichert gelten darf<sup>4</sup>.

Im Jahre 340 v. Chr., während der Schlacht am Vesuv, fängt der linke Flügel des römischen Heeres an zu wanken. In seiner Not will sich der Konsul P. Decius Mus an die Götter wenden. Durch

<sup>1</sup>) Zum Begriff der griechischen *deutio* vgl. Heckenbach, *De nuditate sacra*. RGVV IX 3 (1911) 22 ff.; Cl. Mayer, *Das Öl im Kultus der Griechen* (1917) 55; K. Latte, *Heiliges Recht* (1920) 61 ff. O. C.

<sup>2</sup>) Vgl. Alfred Pernice, *Sitzungsberichte der kgl. preußischen Akademie der Wissenschaften zu Berlin* 1885, 114 ff. und Georg Wissowa, *Religion und Kultus der Römer*<sup>2</sup> (1912) 381 ff.

<sup>3</sup>) Zum Berichte des Livius vgl. Ludwig Deubner im *Archiv für Religionswissenschaft* 8 (Beiheft) 66 ff. (1905); ferner Münzer in Pauly-Wissowas *Realenzykl.* IV 2280 ff.

<sup>4</sup>) A. a. O. 384<sup>5</sup> gegen W. Soltan, *Berl. philol. Wochenschrift* 1910, 1462.

den anwesenden Priester M. Valerius läßt er sich das Weihegebet vorsagen, wodurch er sich für seine Truppen opfern könne. Auf Geheiß des Pontifex legt er die Praetexta an, verhüllt sein Haupt, streckt die Hand unter der Toga hervor bis an das Kinn und, auf einer Lanze stehend, spricht er folgende Worte nach (Liu. VIII 9, 6—8): *Iane, Iuppiter, Mars pater, Quirine, Bellona, Lares diui Nouensiles, di Indigites, diui quorum est potestas nostrorum hostiumque, diique Manes, uos precor, ueneror, ueniam peto feroque, uti populo Romano Quiritium uim uictoriamque prosperetis, hostesque populi Romani Quiritium terrore formidine morteque adficiatis sicut uerbis nuncupauit, ita pro re publica Quiritium exercitu legionibus auxiliis populi Romani Quiritium legiones auxiliisque hostium mecum deis Manibus Tellurique deuoueo*<sup>1</sup>. In voller Rüstung und mit dem Cinctus Gabinus angetan, schwingt er sich auf sein Roß und sprengt sofort in die feindlichen Linien hinein. Er fällt. Schrecken und Verwirrung ergreifen die Feinde, und sie werden geschlagen. Der Gelobende verschiebt also nicht die Leistung, bis die erbetene Gnade gewährt ist<sup>2</sup>, vielmehr sucht er sofort den Tod. Er findet ihn. Die Götter haben also das Weihegeschenk angenommen und müssen nun den Sieg verleihen. Hätten sie aber die Bitte des Feldherrn erhört, ohne das Opfer seines Lebens anzunehmen, dann hätte die Weihe doch ihre Geltung behalten. Die Gelübdeschuld wäre ungelöst geblieben. Mit ihr behaftet, wäre der Konsul unrein geworden, vom Staatskultus auf Lebenszeit ausgeschlossen. Kultisch hätte ihm nur noch zugestanden, seine Waffen dem Vulcan oder einem andern Gott zu weihen.

Zur Zeit, da Livius schrieb, war die sakralrechtliche Devotion schon längst aus dem öffentlichen Leben verschwunden<sup>3</sup>. Daher finden wir das Wort *deuotio* gewöhnlich im historischen Sinn bei den lateinischen Schriftstellern. Es dient ihnen zur Bezeichnung der Heldentaten der Decier und bedeutet also die religiös gedachte und unter kultischen Bräuchen vom Feldherrn vollzogene Todesweihe der feindlichen Streitkräfte, in die der Heerführer sich selbst mit einschließt.

Noch zwei Belege für den Gebrauch von *deuouere* bei Livius sind zu beachten, wo es nicht eine Handlung des Feldherrn in der Schlacht bezeichnet. Zunächst nenne ich die Sage vom jugendlichen Krieger M. Curtius, der, um den Fortbestand des römischen Staates zu sichern, sich zu Roß in den klaffenden Abgrund auf dem Forum hineinstürzte. Dort<sup>4</sup> heißt es: *Silentio facto templa deorum immor-*

<sup>1</sup>) Der Feind wird also den Unterirdischen geweiht. In dieses Opfer schließt sich der gelobende Feldherr selbst ein. In diesem letzteren Moment sieht Wissowa den wesentlichen Zug des sakralrechtlichen Brauches a. a. O. 384<sup>1</sup>.

<sup>2</sup>) Das Eigenartige an diesem Gelübde, das ich oben andeutete.

<sup>3</sup>) Vgl. VIII 11, 1.

<sup>4</sup>) VII 6, 4, Vgl. hierzu Deubner a. a. O. 79<sup>2</sup>.

*talium . . . Capitoliumque intuentem et manus nunc in caelum nunc in patentes terrae hiatus ad deos manes porrigentem se deuouisse equoque . . . insidentem armatum se in specum inmisisse.* Wiederum lesen wir im Bericht über die Ermordung der beim Einzug der Gallier im Jahre 390 zurückgelassenen Senatorengeisse (V 41, 3): *Sunt qui M. Fabio pontifice maximo praefante carmen deuouisse eos se pro patria Quiritibusque Romanis tradant.* In diesen beiden Erzählungen berichtet Livius also von einer Handlung, die eng verwandt mit der Devotion der Decier ist, und bezeichnet sie mit demselben Zeitwort. Religionsgeschichtlich ist es sogar wesentlich dieselbe Vorstellung, die in allen genannten Fällen mit *deuouere* bezeichnet wird: Eine religiös empfundene und von kultischen Zeremonien begleitete Preisgabe des eigenen Lebens zum Wohle des Vaterlandes.

Nachdem der Devotionsbrauch nicht mehr in Übung war, scheinen die kultischen Vorstellungen, die einstens ihren Ausdruck im Worte fanden, nach und nach zurückgetreten zu sein. *Deutio* ward zum Ausdruck für höchste Hingabe an eine Person oder Sache, für Opfermut in ihrem Dienste<sup>1</sup>.

Von dieser Stufe der Bedeutungsentwicklung aus ist die Wendung zu verstehen, die Caesar bei der Beschreibung von gewissen soldatischen, aus keltiberischen Quellen stammenden Übungen und Anschauungen gebraucht (*De bello Gallico* III 22, 1): *Cum DC deuotis quos illi Soldurios appellant, quorum haec est condicio uti omnibus in uita commodis una cum his fruantur quorum se amicitiae dederint; si quid iis per uim accidat, aut eundem casum una ferant aut sibi mortem consciscant; neque adhuc hominum memoria refertus est quisquam, qui eo interfecto cuius se amicitiae deuouisset mori recusaret.*

Der von ausgesprochen kultischen Beziehungen losgelöste, rein ethische Wortsinn lebte fort bis tief ins christliche Mittelalter hinein. Zur Alleinherrschaft gelangte er jedoch nicht. Sein voller Sieg wäre kaum denkbar gewesen. Ihm entgegen wirkte eine zweite semasiologische Kraft, ein zweiter hergebrachter Sprachgebrauch, den ich hier ausdrücklich nennen muß, weil er uns später noch einmal Dienste leisten wird, während ich andere Bedeutungen, die der Thesaurus bringt, als belanglos für unsere Zwecke übergehen kann.

Bisher haben wir auf Grund der Belege bei Livius die Gleichung aufgestellt: *Deutio* = Todesweihe. Horaz nun singt *Carm.* III 23, 10: *quae niuali pascitur Algido deuota quercus inter et ilices aut crescit Albanis in herbis uictima* eqs. Hierzu bemerkt Porfyrio (p. 124, 8f. Holder): *deuota absolute dicitur et significat diis destinata*<sup>2</sup>.

<sup>1</sup>) Vgl. *Thesaurus* V 879, 19.

<sup>2</sup>) Diesen Hinweis verdanke ich P. Odo Casel. Die Stelle scheint dem Mitarbeiter des *Thesaurus* entgangen zu sein.



Die von Porfyrio bezeugte Begriffserweiterung mit der darin enthaltenen Loslösung des Wortsinnes von notwendigen und bewußten Beziehungen zu den Unterirdischen ermöglicht erst die aufwärtsstrebende kultische Bedeutungsentwicklung, die uns noch begegnen wird. Schon jetzt berechtigt sie uns zur Aufstellung einer neuen Gleichung: *deuouere* = ‚den Göttern weihen‘, *deutio* = ‚Weihe‘<sup>1</sup>. Damit haben wir den tiefsten Grund kennen gelernt für den Zug zum Kultischen, der im Wort *deutio* liegt und uns in seiner Geschichte wiederholt entgegentritt.

Die ältesten Beispiele einer kultischen Rückbildung in der Bedeutungsentwicklung des Wortes, die ich beobachtet habe, stammen aus der Kaiserzeit. Ich rechne dazu sowohl den von Sex. Pacuvius unter Augustus eingeführten Gebrauch der Selbstdevotion zu Ehren des Kaisers wie auch die auf Inschriften häufig bezeugten Wendungen wie *deotus numini maiestatique eius* (i. e. *imperatoris*)<sup>2</sup>. In diesem Zusammenhang führe ich zwei Zeugnisse aus Vegetius an. Dieser Schriftsteller war zwar Christ und schrieb erst im 4. Jahrhundert. Die Quellen seiner *Epitome rei militaris* sind aber älteren Ursprungs, und wenn er seinen Anschauungen sichtlich eine christliche Färbung verleiht, so sprechen doch zuweilen die Empfindungen einer früheren Zeit aus seinen Worten heraus. In dem genannten Werk heißt es II 5: *Imperator cum Augusti nomen accepit, tamquam praesenti et corporali Deo fidelis est praestanda deuotio, inpendendus peruigil famulatus*. Der kultische Klang dieser Worte ist sicher gestellt durch den unmittelbar vorausgehenden Satz: *Iurant autem per Deum et Christum et sanctum Spiritum et per maiestatem imperatoris, quae secundum Deum generi humano diligenda est et colenda*. Im Prolog zu seinem zweiten Buch schreibt Vegetius (p. 33, 7 Lange): *Igitur cum haec litteris breuiter comprehendere maiestati uestrae non tam discenda quam recognoscenda praeciperer, certauit saepius deuotio cum pudore. Quid enim audacius, quam domino ac principi generis humani, domitori omnium gentium barbararum, aliquid de usu ac disciplina insinuare bellorum, nisi forte iussisset fieri quod ipse gessisset? et rursum tanti imperatoris non oboedire mandatis plenum sacrilegii uidebatur atque periculi*. In der Wendung *plenum sacrilegii* liegt der Beweis für die religiöskultische Vorstellung, die der Schriftsteller hier mit *deutio* verbindet. Nur gelegentlich aber kommt diese Bedeutung bei Vegetius vor. Gewöhnlich gibt er dem Wort einen anderen Sinn, der schon in dem erklärenden Zusatz zum ersten Beleg: *inpendendus peruigil famulatus* nahegelegt und durch zwei andere Stellen verdeutlicht wird. II 8 lesen wir: *decem centuriae cohortis primae a quinque ordinariis regebantur. Quibus magnae utilitates et magnus honor*

<sup>1</sup>) *deuota: initiata sacris* bezeugt wohl Cicero, *Cat.* 1; 16.

<sup>2</sup>) Wissowa a. a. O. 385<sup>2</sup>.



*est a ueteribus constitutus, ut ceteri milites ex tota legione labore ac deuotione contenderent ad tanta praemia peruenire.* Die Maßnahmen, die gegen Truppen, die nicht mehr vorrücken wollen, anzuwenden sind, beschreibt er III 4: *ad omnem disciplinam artissima seueritate teneantur nihilque aliud nisi deuotionem moderationemque custodiant. Campicursionem, ut ipsi appellant [inspectionem armorum], adsidue faciant, nullis commeatibus uicent, ad nomen, ad signa obseruare non desinant, ad sagittas iaciendas, ad missibilia dirigenda, ad iactandos lapides . . . sunt frequentissime detinendi.* In diesen beiden Fällen kann *deuotio* offenbar nur eine Art von militärischer Dienstübung oder den ‚Dienst‘ im militärischen Sinn bedeuten.

Den Fachausdruck der Soldatensprache übertrug nun Lactantius auf das Verhältnis der *Milites Christi* zu ihrem Heerführer und Kriegsherrn, zum wahren Weltenherrscher Christus. Ich lasse einige Belege aus seinen Schriften folgen: *De mortibus persecutorum* 16, 8: *nihil aduersus te uerbera . . . ualuerunt: adimere tibi fidem ac deuotionem nulla uis potuit, hoc est esse discipulum dei, hoc est militem Christi.* *De Opificio* 19, 9: *Magna est enim uis hominis, magna ratio, magnum sacramentum, a quo si quis non defecerit, nec fidem suam deuotionemque prodiderit.* Nach *Instit.* V 22, 17 läßt Gott seine Getreuen als Soldaten kämpfen, *ut deuotionem ac fidem suorum uel probet uel corroboret.* Ebd. II 12, 15: *Deus hominem . . . posuit in Paradiso . . . ut deo patri summa deuotione seruiret.* VI 23, 9: *Huic diuinae legi summa deuotione parendum est.* Demnach bezeichnet Lactantius mit *deuotio* unter einem dem Kriegsdienst entnommenen Bilde das Ethos des Christen, die tätige Gesinnung der opferwilligen Hingabe an den Herrn und der entsagungsvollen, rückhaltlosen Treue gegen ihn. Er ist der älteste Vertreter des christlichen Schrifttums, bei dem der ethische, von allen ausdrücklich kultischen Beziehungen losgelöste Wortsinn der herrschende ist.

Schon vor Lactantius aber hatte Tertullian das Wort gebraucht. Seine moralische Bedeutung kennt er auch<sup>1</sup>. Sie ist ihm aber keineswegs die Hauptsache. Der schon erwähnte Zug zum Kultischen kommt in seinen Schriften deutlich zur Geltung. Unter der Voraussetzung *deuouere* = ‚weihen‘<sup>2</sup> hat *deuotio* zuweilen den Sinn von ‚*uotum*‘. Ich erinnere an *De ieiun.* 9: *modico uino monens uti, quo ille (i. e. Timotheus) non ex institutione sed ex deuotione abstinebat.*

<sup>1</sup>) Scorp. 5: *Uerbum mortis uerbo uitae rescindentes auditum transgressionis auditu deuotionis limantes.*

<sup>2</sup>) Die Geltung dieser Gleichung bei T. scheint mir hervorzugehen aus *adu. Marc.* 4, 23: *et de deuotione in Arithmis, nam et illic qui se deo uouerat inter cetera iubet ne super ullam animam introeat defunctam, ne super patris quidem aut matris aut fratris. Puto autem et deuotioni et sacerdotio destinabat quem praedicando regno dei imbuerat.*

Ein ganz liturgischer Klang ist es, der uns entgegentönt aus *De ieiun.* 14: *Quod si noua condicio in Christo, noua et sollemnia esse debebunt; aut si omnem in totum deuotionem temporum et dierum et mensium erasit Apostolus, cur pascha celebramus annuo circulo in mense primo? cur quinquaginta exinde diebus in omni exultatione decurrimus?* Hier ist die ‚gottesdienstliche‘ Bedeutung von *deuotio* unverkennbar. In späteren Zeiten vermochte dann die Vorliebe der Schriftsteller für den ethischen Wortsinn den kultischen nicht ganz zu beseitigen. Dementsprechend fehlt es zu keiner Zeit ganz an Belegen für die Gleichung *deuotio* = Gottesdienst. Einige derselben seien in chronologischer Ordnung mitgeteilt. Aus den Texten, die wahrscheinlich dem 4. Jahrhundert entstammen, erinnere ich an Lampridius *Heliog.* 3, 5: *Iudaeorum et Samaritanorum religiones et Christianorum deuotionem illuc transferendum* und Pseudo-Linus *Passio Petri* 8, wo dem Stadtpräfecten Agrippa folgende Rede an Petrus in den Mund gelegt wird: *Ausus es . . . nescio quem Christum inducere et contra sanctum ritum Romanum et contra urbis aeternae deuotionem nescio quae inepta et uana docere.* In diesen beiden Fällen ist das Wort der Ausdruck kultischer Vorstellungen; bei Lampridius bildet es ja das christliche Gegenstück zu den gottesdienstlichen Bräuchen der Juden und Samaritaner, während es dem Präfecten des Pseudo-Linus den Kultus des heidnischen Rom bezeichnet.

Um das Jahr 360 entstand wohl ein bisher in der christlichen Literaturgeschichte wenig beachtetes Werk, das für unsere Zwecke lehrreich ist: die *Consultationum Zacchaei Christiani et Apollonii philosophi libri tres*<sup>1</sup>. Dort heißt es in einem der den monastischen Einrichtungen und dem Mönchsleben gewidmeten Abschnitte (III 3)<sup>2</sup>: *Psallendi uero intentis crebra sunt studia, certisque horarum uicibus laudandi Deum deuotio distributa . . . Numquam praeterea diei falluntur aduentu, sed strenuos semper psallentes aurorae tempus exsuscitat atque offerendas Deo laudes deuotio matutina compellit.* Daß der Verfasser der *Consultationes* bei seinem zweimaligen Gebrauch von *deuotio* an ethische Vorstellungen dachte, wird weder ausgesprochen noch angedeutet. Vielmehr weist der ganze Zusammenhang auf eine kultische Deutung hin.

Für die uns beschäftigende Entwicklungsgeschichte bedeutsam ist der Sprachgebrauch eines andern Theologen aus der zweiten Hälfte des 4. Jahrhunderts, den wir erst seit wenigen Jahren, dank den Arbeiten von G. Morin und A. E. Burn, in greifbarer Gestalt vor unsern Augen zu sehen vermögen. Ich meine Niceta, Bischof von

<sup>1</sup>) Vgl. Germain Morin O. S. B., *Historisches Jahrbuch* 37 (1916) 229 ff. und besonders 251.

<sup>2</sup>) Migne PL 20, 1153 BC.

Remesiana<sup>1</sup>. Wenn er in der Abhandlung *De Vigiliis seruorum Dei*<sup>2</sup> c. 4 p. 59, 14f. Burn sagt: *Antiqua est uigiliarum deuotio, familiare bonum omnibus sanctis*, so bezeichnet er mit *deutio* wesentlich dasselbe wie der Verfasser der *Consultationes Zacchaei*. Das Wort ist ihm ein terminus technicus der kirchlichen Kultsprache. Nichtsdestoweniger kennt er auch eine moralische Verwendung des Ausdruckes, wie hervorgeht aus der Stelle *De Spiritu sancto* 22<sup>3</sup>: *Certum est enim, quia contentio et superbia damnat; honorificentia fructum deuotionis expectat*. Die ethischen Vorstellungen, die Niceta mit *deutio* verbindet, lassen sich zuweilen etwas bestimmter fassen. So wenn er *De Vigiliis* 9<sup>4</sup> gegen Schluß schreibt: *Tunc acceptabiles nostrae uigiliae, tunc pernoctatio salutaris erit, si competenti diligentia et deuotione sincera ministerium nostrum diuinis obtutibus offeruntur*. Der Leser gewinnt sofort den Eindruck: Der äußeren Feier wird hier gegenübergestellt die innere *deutio sincera*. Dieselbe Ausdrucksweise findet sich noch *De Psalmodiae bono* 10<sup>5</sup>: *Nullus debet ambigere hoc ministerium, si digna fide et deuotione celebretur, angelis esse coniunctum* eqs.

Die Betrachtung dieser Belegstellen führt zu dem Ergebnis: dort, wo Niceta dem Wort *deutio* einen ethischen Hauptton verleiht, klingt gelegentlich ein kultischer Nebenton deutlich mit<sup>6</sup>, indem die gemeinte Gesinnung jene ist, die der liturgischen Handlung entspricht.

Ich habe diese Erscheinung ausdrücklich hervorgehoben, weil sie bei mehreren späteren Schriftstellern beobachtet werden kann.

Dem Zeitraum zwischen 440 und 461 gehören die Predigten und Briefe des hl. Leo d. Gr. an. Hierin dem fast ein Jahrhundert früher schreibenden Niceta ähnlich, kennt er einen zweifachen Gebrauch von *deutio*: einen moralischen und einen liturgischen, und dort, wo der Hauptton wahrscheinlich ein ethischer ist, erklingt deutlich zuweilen ein kultischer Nebenton aus seinen Worten<sup>7</sup>. Von Niceta aber unterscheidet sich Leo in bezug auf die konkreten liturgischen Vorstellungen, die er mit *deutio* bezeichnet. Um dies zu verdeutlichen, wähle ich drei Belege aus den zahlreichen Zeugnissen, die

<sup>1</sup>) Das heutige Dorf Bela Palanka auf dem Westbalkan.

<sup>2</sup>) A. E. Burn, *Niceta of Remesiana* (1905) 55ff. und Migne PL 68, 365ff. Der Text bei Migne ist später erweitert worden; vgl. Burn S. LXXXV f.

<sup>3</sup>) Burn S. 36, 23—25 = Migne PL 52, 863 B.

<sup>4</sup>) Burn 67, 4—7 = Migne PL 68, 371 A.

<sup>5</sup>) Burn 78, 5—7 = Migne PL 68, 373 C.

<sup>6</sup>) Das gilt besonders von der Stelle *De Spir.* s. 22 S. 37, 9—11 Burn: *Sit ergo secundum salutaris baptismi confessionem fides integra Trinitatis, sit una deuotio pietatis* (vgl. Migne l. c. 864 A).

<sup>7</sup>) Z. B. Sermo 11, 2 (Migne PL 54, 168 A): *prouidenter . . . dispositum est, ut in diuersis temporibus quidam essent dies qui deuotionem fidelis populi ad collationem publicam conuocarent*.

seine Werke bieten, aus. Bei der Verkündigung der Quatemberfasten des Dezember spricht er einmal *Sermo 17, 1*<sup>1</sup>: *Ex ipsa ecclesiastica deuotione demonstratur, quod Dominus Iesus Christus non venit soluere legem sed adimplere . . . quae utrique testamento erant congrua nulla sunt commutatione uariata. Ex iis autem est etiam decimi mensis sollemne ieiunium, quod a nobis nunc annua est consuetudine celebrandum.* Zweifelsohne meint hier der Papst mit *deuotio* die Stationsfeier der Quatembertage, und mit ihr waren Vigilien verbunden. Heißt es ja am Schluß derselben Predigt: *Sabbato autem apud beatissimum Petrum apostolum uigilemus . . .* Ein ausschließlich aus Psalmen, Hymnen und Lesungen bestehender Gottesdienst, wie bei Niceta, waren die römischen Vigilien keineswegs. Ihnen war als Abschluß und Höhepunkt die Feier der Eucharistie wesentlich. Leo ist somit der erste Schriftsteller, bei dem ich finde, daß die eucharistische Opferhandlung in den Vorstellungsinhalt von *deuotio* mit einbezogen wird.

Ein anderes Mal in einer Homilie auf die Epiphanie heißt es *Serm. 34, 1*<sup>2</sup>: *Urae pietatis obsequium est, in diebus qui diuinæ misericordiae opera protestantur . . . gaudere et honorifice . . . celebrare: uocante nos ad hanc deuotionem ipsa recurrentium tempore lege* eqs. Unter *hanc deuotionem* kann hier nur die im Augenblick vor sich gehende Handlung verstanden werden; und welches ist diese? Der Papst feiert eben mit seiner Gemeinde die heiligen Geheimnisse, alle sind daran beteiligt, das eucharistische Opfer darzubringen. Darin besteht ja der Festgottesdienst. In Leos Sprachgebrauch also ist hier *deuotio* einfachhin gleichbedeutend mit ‚Feier der Eucharistie‘.

Diese Deutung des Wortes findet eine Bestätigung in einem Brief Leos aus dem Jahre 445 an Dioscur von Alexandrien<sup>3</sup>: *. . . illud quoque uolumus custodiri, ut, cum sollemnior quaeque festiuitas conuentum populi numerosioris indixerit et ea fidelium multitudo conuenerit, quam recipere Basilica simul una non possit, sacrificii oblatio indubitanter iteretur: ne his tantum admissis ad hanc deuotionem, qui primi aduenerint, uideantur hi qui postmodum confluerint non recepti: cum plenum pietatis atque rationis sit, ut, quoties Basilicam in qua agitur praesentia nouae plebis impleuerit, toties sacrificium subsequens offeratur. Necesse est autem, ut quaedam pars populi sua deuotione priuatur, si unius tantum missae more seruato sacrificium offerre non possunt, nisi qui prima diei parte conuenerunt.*

In der Regel des hl. Benedikt von Nursia aus dem 6. Jahrh. findet sich keine Spur davon, daß für den Gesetzgeber des Mönchtums

<sup>1</sup>) Migne PL 54, 180 A.

<sup>2</sup>) Migne PL 54, 244 C.

<sup>3</sup>) Migne PL 54, 626 C.



die Gleichung *deutio* = Feier der Eucharistie Geltung hatte. Zweimal wendet er das Wort an. K. 18, V. 69 ff. Butler: *nimis iners deuotionis suae seruitium ostendunt monachi qui minus a psalterio cum canticis consuetudinariis per septimanae circulum psallant*. Hier ist *deutio*, wie aus dem ganzen Zusammenhang hervorgeht, gleichbedeutend mit der Psalmodie der Mönche. Es ist derselbe kultische Sprachgebrauch, den wir oben bei Niceta kennen lernten.

Die Übereinstimmung mit Niceta erstreckt sich bei Benedikt auch auf die Verwendung des Wortes in seiner moralischen Bedeutung. Das zeigt K. 20, V. 5: *Si cum hominibus potentibus uolumus aliqua suggerere, non praesumimus nisi cum humilitate et reuerentia, quanto magis Domino Deo uniuersorum cum omni humilitate et puritatis deuotione supplicandum est*. Schon die Überschrift dieses Kapitels: *De reuerentia orationis* weist darauf hin, daß es sich hier um die dem Psalmengebet angemessene Gesinnung handelt. Somit haben wir es wiederum mit jener Erscheinung zu tun, die wir beim Remesianer und bei Leo beobachteten: der ethische Wortsinn von *deutio* trägt eine sekundär liturgische Färbung, oder besser gesagt: unter seinem moralischen Hauptton klingt deutlich ein kultischer Nebenton mit.

Bei St. Benedikt angelangt, sind wir schon weit in das Zeitalter eingedrungen, das den größten Teil der Gebetstexte hervorbrachte, die im *Leonianum* und *Gelasianum* enthalten sind<sup>1</sup>. Darum breche ich hier ab und wende mich sofort meiner engeren Aufgabe zu, der Feststellung des usuellen Sinnes von *deutio* in den beiden Sakramentarien.

Prüft man die Belege aus den Sakramentarien, so erkennt man bald, daß der ethische Wortsinn zu ihrer Erklärung nicht ausreicht und sogar vielfach überhaupt nicht in Betracht kommen kann. Wendungen wie *Leon*.<sup>2</sup> 37, 14 *huius igitur triumphi diem hodierna deuotione celebrantes*, 43, 34 *beatae confessionis initia recolentes frequenti tribuis deuotione uenerari*, 8, 20 *ut quod frequenti deuotione gerimus certa redemptione capiamus* beziehen sich auf keine innere Gesinnung oder Seelenstimmung, sondern auf eine äußere, sich gegenwärtig vollziehende Kulthandlung. Die Frage ist nur: welche?

Die Worte des ersten Beleges finden sich in einer Präfation auf das Fest der Apostel Petrus und Paulus, zu der sie den Schluß bilden, der wörtlich lautet: *huius igitur triumphi diem hodierna deuotione celebrantes hostias tibi Domine laudis offerimus cum*

1) 5.—6. Jahrhundert, vgl. E. Bishop, *The Genius of the Roman Rite* (1899) 16.

2) Ich zitiere das *Leonianum* nach Seite und Zeile von Feltoës Ausgabe, wobei die Zeilenzahl nicht auf den Anfang des Zitats hinweist, sondern die Zeile angibt, wo *deutio* vorkommt. Die Stellen aus dem *Gelasianum* bringe ich nach Wilsons Ausgabe, die leider keine Zeilenzählung hat. Ich führe Buch und Formular nach Wilsons Zählung an und füge mit vorausgesetztem W die Zahl der Seite bei, wo *deutio* sich findet.

*angelis eqs.* Der mit *hodierna deuotione celebrantes* verknüpfte Vorstellungsinhalt wird also erläutert durch *hostias tibi Domine laudis offerimus*. Diese Formel aber bildet wie auch das ähnliche *sacrificium tibi Domine laudis offerimus* in diesen Büchern den ständigen Ausdruck für die Feier der heiligen Geheimnisse<sup>1</sup>. Heißt es ja im *Canon actionis*: *qui tibi offerunt hoc sacrificium laudis pro se suisque omnibus*<sup>2</sup>. Demnach also sind die Worte zu übersetzen: wir, die wir den Tag dieses Sieges mit der heutigen Eucharistie feiern, bringen dir das Lobopfer dar.

Der zweite Beleg ist ebenfalls einer Präfation auf dasselbe Apostelfest entnommen: *Uere dignum . . . nos tamen beatæ confessionis initia recolentes frequenti tribuis deuotione uenerari, ut crebrior honor impensus sacratissimæ passioni maiorem nobis prosit ad gratiam*. Die Handlung, von der in *beatæ . . . uenerari* die Rede ist, ist eine, die wiederholt wird, sie ist ja *frequens*. Diese Wiederholung geschieht auch zu Ehren der Apostel: *crebrior . . . passioni*. Eine Kulthandlung, die zu Rom an hohen Festtagen öfters wiederholt wird, kennen wir schon aus dem oben mitgeteilten Brief des hl. Leo an Bischof Dioscur von Alexandrien. Es ist die Feier der Eucharistie. Sie ist es auch, die hier gemeint ist, was über allen Zweifel erhoben wird durch die Worte des Gebetes, das der Präfation unmittelbar vorausgeht, wo es heißt: *Offerimus sacrificium Domine quod pro reuerentia beatorum Apostolorum Petri et Pauli maiestati tuæ iugiter et reddimus et debemus*. Ohne Bedenken also umschreibe ich: uns, die wir der *beatæ confessionis initia* gedenken, gewährst du, sie mit immer wiederholter Eucharistie zu feiern.

Der dritte Beleg heißt: *Corporis sacri et pretiosi sanguinis repleti libamine, quaesumus Deus noster, ut quod frequenti deuotione gerimus certa redemptione capiamus*. Hier wiederum bezeichnet *frequens deuotio* die Wiederholung der Eucharistie. Sie ist ja die einzige Kulthandlung, wobei *corporis sacri et pretiosi sanguinis repleti libamine* Geltung haben kann. Form und Inhalt der Wendung erinnern an Leon. 10, 10: *Frequenti sacramentorum perceptione satiat, ut quorum honore geminantur salutifera nobis oratione proueniant*.

Die bisher besprochenen Belege lieferte mir das *Leonianum*. Der zweite findet sich auch wieder im *Gelasianum* (2, 32. W 182), wo auch Parallelen zum ersten wiederholt vorkommen, wie z. B. 1, 6. W 6 *grata tibi sint Domine munera quaesumus hodiernæ deuotionis quæ beati Stephani martyris tui commemoratio gloriosa depromit*.

Lehrreich ist der Pluralgebrauch desselben Wortsinnes im *Gelas*.

1) Die Belege sind zahlreich. Ich verweise nur für *laudis hostia* auf Leon. 4, 24; 5, 19 und für *sacrificium laudis* auf 5, 5; 12, 22 und dann auf Gelas. 2, 54. W 197 (*hostia laudis*), 2, 65. W 205 (*sacrificium laudis*).

2) Gelas. 3, 16. W 234.

1, 3. W 3 beim Schlußgebet über das Volk, wo es heißt: *Populum tuum . . . tueantur, sanctificent et gubernent, aeternumque perficiant tam deuotionibus acta sollemnibus quam natalitiis agenda diuinis Iesu Christi Domini nostri*. Licht auf diesen Text wirft die vorausgehende *Secreta*, deren Anfang lautet: *Da nobis D., ut natiuitatis Domini nostri Iesu Christi sollemnia quae praesentibus sacrificiis praeuenimus . . .* Dem *deuotionibus acta sollemnibus* des Schlußgebets entspricht also das *quae praesentibus sacrificiis* der *Secreta*, und die *deuotiones* sind *sacrificia*.

In sechs Fällen also hat *deuotio* den Sinn von Feier der Eucharistie. Das berechtigt dazu, darin eine usuelle Bedeutung<sup>1</sup> des Wortes in den Sakramentarien zu erblicken. Dies ist das erste Ergebnis.

Im Hinblick auf eine übersichtlich geordnete Mitteilung meines gesamten sprach-statistischen Materials, die ich als Schluß meiner Abhandlung zu geben gedenke, stelle ich die einzelnen Ergebnisse in Form von Gleichungen dar. Jede Gleichung versehe ich dann mit einer der Reihenfolge der Ergebnisse entsprechenden Zahl. I *deuotio* = eine konkrete Darbringung des eucharistischen Opfers.

Unter den Belegen finde ich nun nicht wenige Beispiele, in denen die Beziehung von *deuotio* zur Eucharistie einleuchtet, und doch fehlt dabei die ausdrückliche Bezugnahme auf eine konkrete, sich gegenwärtig vollziehende Kulthandlung. Zuweilen erscheint sie durch die begleitenden adjektivischen oder prädikativen Wendungen geradezu ausgeschlossen. Ich denke zum Beispiel an *Leon.* 81, 24 *tua nobis munera conferre posse confidimus abundantiam deuotionis et pacis, ut et securitatem tribuat recte curata religio et sacris sollemnitatibus famuletur concessa securitas*. 81, 1 *Da nobis . . . ut et mundi cursus pacifico tuo ordine dirigatur et ecclesia tua tranquilla deuotione laetetur*. 119, 13 *conserva in nobis operam misericordiae tuae, ut in huius celebritate mysterii perpetua deuotione uiuamus* (cf. *Gelas.* 1, 37. W 62). 129, 22 *multiplica . . . in ecclesia tua spiritum gratiae quem dedisti, ut per dignum pontificis institutum crescat tuorum deuotio sancta fidelium*. 134, 7 *Deus auctor sincerac deuotionis et pacis . . . Gelas.* 1, 37. W 62 *Auxiliare Domine populo tuo, ut sacrae deuotionis proficiens incrementis . . . ad redemptionis aeternae pertineat . . . consortium*. 1, 60. W 104 . . . po-

1) Anders vermag ich den aus der *Passio Felicitatis* 3 im Thesaurus V 879, 71 angeführten und dort im ethischen Wortsinn gedeuteten Beleg nicht zu verstehen. Im Lichte des Sprachgebrauches der Sakramentarien des 5./6. Jahrhunderts und nur in diesem läßt sich meines Erachtens eine ungezwungene Erklärung finden für die Worte: *unus est Deus quem colimus cui sacrificium piae deuotionis offerimus*. Somit bietet diese Stelle einen Anhaltspunkt für die Datierung des gegenwärtigen Textes der *Passio*, was weder Karl Kunstle, *Hagiographische Studien über die Passio Felicitatis cum VII Filiis* (1894), noch Joseph Führer, *Ein Beitrag zur Lösung der Felicitasfrage* (1890) und *Zur Felicitasfrage* (1894) beachtet haben.



*stulantes, ut tempora quibus post resurrectionem Dominus noster Iesus Christus cum discipulis corporaliter habitavit pia deuotione tractemus.* In diesen Fällen kann keine Rede von einer einzelnen konkreten liturgischen Handlung sein. Sie wäre ja weder *perpetua* noch könnte sie *incrementa* empfangen.

Der in Gleichung I ausgesprochene Vorstellungsinhalt muß eine Erweiterung erfahren haben. Da liegt es nahe, an den Begriff des ‚eucharistischen Opferdienstes‘ zu denken. Mit einem solchen Wortsinn vertragen sich wohl ein Adjektiv wie *perpetua* und ein Prädikat wie *crescat*. Es verschwinden dann die Schwierigkeiten, und das Nomen actionis hat die Funktionen eines Verbalabstraktums übernommen. Daher bezeichnet es nicht mehr eine Darbringung des eucharistischen Opfers, sondern das Darbringen desselben oder Darbringung der Eucharistie überhaupt. Somit treffen wir eine Erscheinung an, die keine Eigentümlichkeit des Lateinischen ist, sondern an vielen anderen Sprachzweigen zutage tritt. Dies ist mein zweites Ergebnis und lautet als Gleichung: II *deutio* = Darbringung des eucharistischen Opfers überhaupt.

Es gibt auch Fälle unter den Belegen, wo der Wortsinn von *deutio* auf den ersten Blick ganz losgelöst von der Eucharistie zu sein scheint. Als Beispiele erinnere ich an *Leon. 38, 12 Praesta, ut quod in orbem terrarum eorum praedicatione manauit, Christianae deuotionis sequeretur uniuersitas. 77, 10 nostris . . . propitiare temporibus, ut tuo munere dirigantur et Romana securitas et deuotio Christiana. 144, 20 antiqua brachii tui operare miracula, ut . . . secura tibi seruiat Romana deuotio. Gelas. 2, 1. W 161 nouerit uestra deuotio, sanctissimi fratres.*

Licht auf den Wortgebrauch in *Leon. 38, 12* wirft die Gegenüberstellung *Romana securitas, deuotio Christiana* von *Leon. 77, 10*. Unwillkürlich erinnert *Romana securitas* an die *Pax Romana* bei Seneca und Plinius als Bezeichnung für die friedliche römische Herrschaft. Die hier ausgesprochene Antithese bezieht sich also wohl auf das römische Reich und die christliche Kirche. Zur Gewißheit wird meine Vermutung erhoben durch die der römischen Christengemeinde in der Anrede *Gelas. 2, 1* zuteil gewordene Titulatur. Dann wird auch *Leon. 144, 20* verständlich. An allen vier Stellen also hat *deutio* den Sinn von „Kirche“. Die Loslösung von der Eucharistie aber ist nur eine scheinbare. Die Opfergemeinde ist ja die Kirche. Sie ist es, die mit dem Bischof und durch ihn die *hostia laudis* darbringt. Das Ergebnis, das wir hiermit erzielt haben, ist ein Beispiel für die in vielen Sprachen häufig vorkommende Übertragung<sup>1</sup> des Nomen actionis auf den Träger der Handlung: III *deutio* = Kirche.

<sup>1</sup>) Hierüber vgl. H. Paul, *Prinzipien der Sprachgeschichte*<sup>3</sup> (1878) 91 und K. Brugmann, *Kurze vergleichende Grammatik der indogermanischen Sprachen* (1904) 340.



Den letzten Erklärungsgrund für die Verwendung von *deuotio* zur Bezeichnung der Eucharistie finden wir schließlich in dem althergebrachten, schon einmal oben betonten Gebrauch von *deuouere* für ‚weihen‘. Die Eucharistie ist doch die vorzüglichste Weihe, die das Christentum kennt. Keineswegs aber ist sie die einzige, die den Namen *deuotio* trug. Davon finden sich noch Spuren in bezug auf gottgeweihte Personen und Sachen in unseren Büchern.

In den Gebeten bei der Jungfrauenweihe lesen wir: *Leon.* 139, 31 *respice D. super has famulas tuas*<sup>1</sup>, *quae in manu tua continentiae suae propositum collocantes ei deuotionem suam offerant* und bald nachher 140, 14<sup>2</sup> *agnouit auctorem suum beata uirginitas et . . . illius cubiculo se deuouit, qui . . . est sponsus* eqs.

Im Weihegebet, das der Diakon über die Osterkerze am Kar samstag singt, heißt es *Gelas.* 1, 42. W 80 *cereum tuae suppliciter offerimus maiestati . . . non sacrilego igne contactum, sed cera oleo atque papyro constructum in tui nominis honorem succensum obsequio religiosae deuotionis offerimus.*

Der Sprachgebrauch dieser drei Stellen führt mich zur Aufstellung der Gleichung: IV *deuotio* = Weihe einer Person oder Sache.

Eine andere Gruppe von Belegen weist auf Beziehungen sowohl zur Fachsprache des Rechtes wie des Kultus. Ich meine Wendungen wie *Leon.* 116, 4 *exhibita potius sollemni deuotione ieiunii*; 146, 8 *ut deuotio poenitentiae . . . perpetuae salutis consequatur effectum*; *Gelas.* 1, 26. W 36 *observationes sacras annua deuotione recolentes*; 1, 53. W 127 *ut non solum a cibis sed a peccatis omnibus abstinentes deuotionis tibi ieiunio placeamus*; 1, 25. W 31 *qui . . . ieiunii deuotione castigare corpora praecepisti*. Hierbei handelt es sich in jedem Fall um eine vorgeschriebene Bußleistung<sup>3</sup>, die im Zusammenhang mit der Liturgie steht, sei es ein Fasten, das seinen Abschluß oder Höhepunkt<sup>4</sup> in der Feier der Eucharistie fand, sei es eine Genugtuung eines öffentlichen Sünders, die ihm auferlegt wurde als Vorbedingung und Vorbereitung zu seiner Wiederaufnahme in die volle Gemeinschaft des liturgischen Lebens der Kirche.

Für diese Gruppe gilt also die Gleichung: V *deuotio* = Bußleistung in ihrem Zusammenhang mit der Feier der Liturgie.

Noch übrig bleibt eine kleine Anzahl von Belegen, die sich keiner der fünf schon aufgestellten Gleichungen fügen. In diesen Fällen erscheint das Wort in Begleitung eines anderen Substantivs, das die

1) In der Singularform kommt derselbe Text vor *Gelas.* 1, 103. W 156.

2) Auch *Gelas.* 1, 103. W 156.

3) Über *deuotio* = Leistung in der Rechtssprache vgl. H. G. Heumann, *Handlexikon zu den Quellen des römischen Rechts*<sup>3</sup> (1857) 158.

4) Vgl. hierzu *Gelas.* 1, 27. W 40 *nostrae deuotionis oblatio quae et ieiunium nostrum te operante sanctificet*. Man denke auch an den alten Brauch zu Rom, in der Quadragesima mit Ausnahme des Donnerstags täglich die Eucharistie zu feiern.

einwandfreie Feststellung seiner Bedeutung ermöglicht. Beispiele sind: *Leon.* 82, 25 *deuotionem nostrae mentis informa, ut cum oblationibus hostiarum purum tibi pectus exhibeat.* *Gelas.* 2, 85. W 221 *ut dicato muneri congruentem deuotionis offeramus affectum;* 1, 28. W. 43 *Fiat . . . per gratiam tuam fructuosus nostrae deuotionis affectus.* Hier liegt offenbar derselbe ethische Wortsinn vor, den wir oben beim hl. Leo kennen lernten. Dementsprechend lautet die letzte Gleichung: VI *deutio* = die der eucharistischen Feier angemessene Gesinnung.

### Verzeichnis der Belege.

#### A. Aus dem *Leonianum*.

##### I.

- 8, 20 *quod frequenti deuotione gerimus certa redemptione capiamus*  
 37, 14 *huius igitur triumphi diem hodierna deuotione celebrantes*  
 40, 12 *placentium tibi precibus fiat grata deuotio*  
 43, 34 *beatue confessionis initia recolentes frequenti tribuis deuotione venerari*  
 56, 22 *hostias quaesumus D. nostrae deuotionis assume*  
 65, 30 *nos uel in hac deuotione tribuis permanere*  
 76, 25 *ut haec pia deuotionis obsequia et rectores sanctificent et regendos*  
 90, 5 *grata sint tibi D. munera quaesumus deuotionis hodiernae*  
 102, 25 *accepta sit in conspectu tuo D. nostra deuotio*

##### II.

- 3, 5 *quod pia deuotione gerimus certa redemptione capiamus*  
 27, 16 *tranquillitatem vitae praesentis indulgeas per quam tanti doni particeps deuotio quieta proficiat*  
 38, 15 *illam sequi pia deuotione doctrinam qua delectos tibi greges sacris mysteriis imbuerunt*  
 42, 13 *praecipuorum apostolorum natalem diem plena deuotione uenerari*  
 45, 13 *praecipuorum apostolorum Petri et Pauli natalem diem plena deuotione uenerari*  
 47, 15 *eorum sequi pia deuotione doctrinam per quos sumpsit religionis exordium*  
 50, 10 *apostolorum natalitia nos tuorum continua deuotione uenerari*  
 51, 6 *tuorum munera famulorum quae intercedentibus sanctis tuis prosint nobis et ad pia deuotionis officium et ad tuae sanctificationis effectum*  
 53, 3 *ut eorum . . . fidem congrua deuotione sectemur*  
 63, 18 *Da nobis . . . in tua semper deuotione gaudere*  
 64, 14 *offerenda tuo nomini tribuis et oblata deuotioni nostrae seruitutis adscribis*  
 71, 16 *non solum nostrae reputans deuotionis quae tua sunt*  
 72, 15 *grata tibi tamen est tuorum deuotio famulorum*

- 74, 6 *quod nostrae deuotioni concedis effici temporalis tuae nobis fiat praemium redemptionis aeternae*
- 80, 24 *ut interius exteriusque mundata et puram tibi deuotionem semper exhibeat*
- 81, 1 *ut et mundi cursus pacifico tuo ordine dirigatur et ecclesia tua tranquilla deuotione laetetur*
- 81, 24 *tua nobis enim munera conferre posse confidimus abundantiam deuotionis et pacis*
- 88, 18 *quod sanctis martyribus in persecutione contulit claritatem nobis fiat in deuotione praesidium*
- 90, 27 *hoc sacrificium singulare quod sanctis tuis in passione contulit claritatem nobis tribuit in deuotione praesidium*
- 95, 25 *quod illos fecit passione gloriosos nos deuotione reddit innocuos*
- 99, 19 *Laurenti martyris tui ueneranda sollemnitas et deuotionem nobis augeat et salutem*
- 106, 13 *per haec piae deuotionis officia quoddam retinere pignus in terris adstantium in conspectu tuo iugiter ministrorum*
- 110, 13 *quae temporali deuotione percepimus sempiterno munere capiamus*
- 111, 1 *hoc potius fiat eius gloriosa deuotio quo nullis aduersitatibus obruta superetur*
- 112, 1 *deuotionis nostrae tibi D. quaesumus hostia iugiter inmoletur*
- 112, 30 *interius exteriusque releuati et pia tibi deuotione complaceat*
- 119, 13 *ut in huius celebritate mysterii perpetua deuotione uiuamus*
- 124, 14 *da ecclesiae pacem cui me praeesse uoluisti ut in uno eodemque spiritu sit tibi grata deuotio et plebis et praesulis*
- 128, 24 *da seruituti nostrae prosperum cursum et ut tibi in populi deuotione placeamus tu sancto praeside gregi*
- 129, 22 *multiplica D. in ecclesia tua spiritum gratiae ut per dignum pontificis institutum crescat tuorum deuotio sancta fidelium*
- 134, 7 *Deus auctor sincerae deuotionis et pacis da quaesumus ut et maiestatem tuam conuenienter hoc munere ueneremur et sacri participatione mysterii fideliter sensibus uniamur*
- 155, 5 *sanctorum martyrum palmas incessabili deuotione uenerari, ut quos digna mente non possumus celebrare humilibus saltem frequentemus obsequiis*
- 157, 17 *Apostoli tui Andreae sacer natalis inluxit pariterque nobis deuotionis<sup>1</sup> huius tempora largiora tribuas et profectum (?)*
- 158, 18 *Referat D. populus christianus quos pia deuotione praesumpsit sanctae gratulationis effectus*

<sup>1</sup>) Es liegt in der Natur der Sache, daß auch dort, wo kein Zweifel darüber besteht, daß ein Beleg entweder Gruppe I oder II zuzuweisen ist, manchmal Unsicherheit darüber vorliegen kann, für welche von beiden man sich zu entscheiden hat. Wenn ich mir einer derartigen Unsicherheit bewußt bin, füge ich dem Beleg ein Fragezeichen in Klammern bei.

- 159, 2 *et intellectu capere quod deuotione sectatur*  
 159, 18 *quidquid christianae professionis deuotione celebratur de hac sumit  
 sollemnitate principium*  
 168, 5 *ad bona quoque perpetua piae deuotionis crescamus accessu*  
 169, 13 *ut maiestati tuae plena sit deuotione subiecta*  
 171, 21 *sacrificiis praesentibus . . . intende placatus ut deuotioni nostrae pro-  
 ficiant et saluti*

## III.

- 22, 20 *ut illuc tendat Christianae nostrae deuotionis adfectus quo tecum est  
 nostra substantia*  
 38, 12 = 40, 25 *quod in orbem terrarum eorum praedicatione manauit  
 Christianae deuotionis sequeretur uniuersitas*  
 77, 10 *tuo munere dirigantur et Romana securitas et Christiana deuotio*  
 144, 20 *in protectione fidelium populorum antiqua brachii tui operare miracula  
 ut hostibus nostris tua uirtute compressis segura tibi seruiat Romana  
 deuotio*

## IV.

- 139, 31 *respice D. super has famulas tuas quae in manu tua continentiae  
 suae propositum collocantes ei deuotionem suam offerant, a quo  
 ipsa uota sumpserunt*  
 140, 14 *agnouit auctorem suum beata uirginitas et . . . illius cubiculo se de-  
 uouit qui sic perpetuae uirginitatis est sponsus . . .*

## V.

- 116, 4 *exhibita potius sollemni deuotione ieiunii cum subsidiis corporalibus  
 profectum capiamus animarum*  
 118, 2 *qui nos ideo collectis terrae fructibus per abstinentiam tibi gratias  
 referre uoluisti ut ex ipsius deuotionis genere . . .*  
 146, 8 *animae famuli tui . . . per haec sacramenta redemptionis aeternae  
 remissionem tribue peccatorum ut deuotio poenitentiae quam gessit  
 eius affectus perpetuae salutis consequatur effectum*

## VI.

- 9, 12 *quia sine te non potest solida constare deuotio et firmis perseue-  
 rantiam et resipiscentiam largiaris infirmis*  
 69, 26 *munera quae deferimus et deuotionis gratiam nobis conferant et  
 salutem*  
 82, 25 *deuotionem . . . nostrae mentis informa ut cum oblationibus hostiarum  
 purum tibi pectus exhibeat*  
 103, 7 *qui ecclesiae tuae toto orbe propagandae non solum tui unigeniti  
 passionem<sup>1</sup> sempiterna prouidentia contulisti sed ad maiorem glo-  
 riam conferendam mutuas mortes tibi impendere pretiosa deuotione  
 tribuisti*

<sup>1</sup>) Nach Feltoë 103<sup>1</sup> liest die Hs *passione*.



- 109, 31 *quibus praestas deuotionis affectum*  
 113, 30 *concede propitius ut piae deuotionis affectus<sup>1</sup> substantiam nobis et mentium praestet et corporum (?)*  
 121, 4 *ut hos famulos tuos quos ad officium leuitarum uocare dignaris . . . et fiduciam sibi tuae maiestatis adquirere et aliis praebere facias perfectae deuotionis exemplum*  
 152, 4 *sicut de sanctae Caeciliae festiuitate gaudemus ita piae deuotionis erudiamur adfectu<sup>2</sup>*  
 170, 4 *ut dicato muneri congruentem nostrae deuotionis offeramus affectum*

## B. Aus dem Gelasianum.

## I.

- 1, 3 W 3 *populum tuum . . . aeternumque perficiant tam deuotionibus acta sollemnibus quam natalitiis agenda diuinis Iesu Christi*  
 1, 6 W 6 *grata tibi sunt D. munera quaesumus deuotionis hodiernae*  
 1, 29 W 45 *scrutinii diem, dilectissimi fratres, quo electi nostri diuinitus instruuntur imminere cognoscite. Ideoque sollicita<sup>3</sup> deuotione succedente sequente illa feria . . . conuenire dignemini, ut caeleste mysterium . . . peragere ualeamus*  
 2, 6 W 164 *cuius diem passionis annua deuotione recolimus*  
 2, 12 W 168 *in festiuitate sanctae martyrae tuae I. congrua deuotione gaudere*  
 2, 24 W 176 *Sacrificium D. quod pro sanctis martyribus . . . praevenit nostra deuotio*  
 2, 32 W 182 *nos tamen beatae confessionis recolentes frequenti tribuis deuotione gaudere*  
 2, 64 W 204 *ut sicut de sanctae C. festiuitate gaudemus ita piae deuotionis erudiamur effectum*  
 2, 64 W 204 *da nobis in festiuitate sanctae martyrae tuae C. congrua deuotione gaudere*

## II.

- 1, 13 W 12 *qui per ineffabilem obseruantiam sacramenti famulorum tuorum praeparas uoluntates donis gratiae tuae corda nostra purifica, ut quod sancta est deuotione tractandum sinceris mentibus exequamur*  
 1, 18 W 18 = 1, 27 W 40 *accepta tibi sit D. nostrae deuotionis oblatio quae et ieiunium nostrum te operante sanctificet et indulgentiam nobis tuae consolationis obtineat*

<sup>1</sup>) Liegt hier ein Schreibfehler für *effectus* vor? Dann wäre der Satz von der Wirkung der Eucharistie zu verstehen und der Beleg in Gruppe I zu verweisen.

<sup>2</sup>) Gelas. 2, 6 W 204 bringt denselben Text mit der Abweichung *effectum* für *adfectu*. Das deutet auf die Möglichkeit eines Schreibfehlers hin. Dann gilt das in der letzten Anmerkung Gesagte.

<sup>3</sup>) Jedenfalls Schreibfehler für *solita*. Vgl. 2, 1 W 161.

- 1,24 W 29 *hoc totius fiat eius gloriosa deuotio quo nullis aduersitatibus obruta superetur*
- 1,37 W 62 *conserua in nobis opera misericordiae tuae, ut in huius celebritate mysterii perpetua deuotione uiuamus*
- 1,37 W 62 = 2, 60 W 202 *auxiliare D. populo tuo, ut sacrae deuotionis proficiens incrementis et tuo semper munere gubernetur*
- 1,39 W 67 *ut percepta remissione omnium peccatorum in sacramentis tuis sincera deinceps deuotione permaneant*
- 1,60 W104 *ut tempora quibus post resurrectionem Dominus noster Iesus Christus cum discipulis corporaliter habitauit pia deuotione tractemus sancti F. D. confessio recensita conferat nobis piae deuotionis augmentum*
- 2,21 W174 *Sanctorum . . . natalitia nobis uota resplendeant et quod illis contulit excellentiam sempiternam fructibus nostrae deuotionis crescat*
- 2,41 W189 *Praesta . . . ut sancti confessoris et episcopi tui D. quem ad laudem nominis tui dicatis muneribus honoramus piae nobis deuotionis fructus ad crescat*
- 2,42 W189 *quam praeuenimus ueneranda sollemnitas et deuotionem nobis augeat et salutem*
- 2,77 W212 *accepta tibi sit in conspectu tuo D. nostrae deuotionis oblatio*
- 2,83 W217 *sacrificiis praesentibus D. . . intende placatus ut et deuotioni nostrae proficiant et saluti*
- 2,84 W218 *Deuotionis nostrae tibi . . . hostia iugiter immoletur*

## III.

- 1,56 W101 *ut illuc semper tendat Christianae deuotionis affectus quo tecum est nostra substantia*
- 2,1 W161 *nouerit uestra deuotio, sanctissimi fratres*

## IV.

- 1,42 W 80 *de donis tuis cereum tuae suppliciter offerimus maiestati . . . non sacrilego igne contactum sed cera oleo atque papyro constructum in tui nominis honore succensum obsequio religiosae deuotionis offerimus . . . ad huius ergo festiuitatis reuerentiam feruore spiritus descendentes quantum deuotio<sup>1</sup> humana exigit tibi Deo fulgore flammaram placita luminaria exhibemus*
- 1,103 W156 *respice D. super hanc familiam tuam quae in manu tua continentiae suae propositum collocans tibi deuotionem suam offert a quo ipsa uota assumpsit*

## V.

- 1,19 W 22 = 1, 26 W 36 *Da nobis obseruantiam D. legitima deuotione perfectam, ut cum refrenatione carnalis alimoniae sancta tibi conuersatione placeamus*

---

1) Hier = Weihepflicht.

- 1,25 W 31 *ob animarum medelam ieiunii deuotione castigare corpora praecepisti*
- 1,26 W 36 = 1,28 W 43 *ut observationes sacras anima deuotione recolentes et corpore tibi placeamus et mente*
- 1,27 W 39 *Exercitatio ueneranda D. ieiunii salutaris populi tui corda disponat, ut et dignis mentibus suscipiat paschale mysterium et continuatae deuotionis sumat augmentum*
- 1,28 W 43 *ut quos ieiunia uotiuu castigant ipsa quoque deuotio sancta lactificet*
- 1,82 W125 *anniuersarii . . . ieiunium puritatem qua et corporis acquiritur et animae sanctitas nos commonet illius mensis instaurata deuotio; quarta igitur et sexta feria sollicite conuenientes occursu offeramus Deo spiritale ieiunium*
- 1,83 W126 *fiat tua gratia D. fructuosus nostrae deuotionis affectus, quia tunc nobis proderunt suscepta ieiunia, si tuae sunt placita pietati*
- 1,83 W127 *ut non solum a cibis sed a peccatis omnibus abstinentes deuotionis tibi ieiunio placeamus*
- 2,1 W161 *in illo igitur loco (vel in illa die, illa feria) hanc eandem festiuitatem solita deuotione celebremus*
- 2,42 W189 *ut nostra deuotio quae natalitia beati L. martyris antecedit patrocinia nobis eius accumelet*
- 2,60 W200 *ut ieiuniorum ueneranda sollemnia et congrua pietate suscipiant et secuta deuotione percurrant*
- 2,85 W220 *referentes gratiarum de praeteritis <muneribus> deuotionem promptius quae uentura sunt praestanda confidimus; nec est nobis seminum desperanda fecunditas, quum pro supplicationibus nostris annua deuotione uenerandus etiam matris uirginis fructus salutaris interuenit*
- 2,85 W221 *et praesentes uota ieiunii placita tibi deuotione exhibere concede*
- 2,85 W222 *et in huius solemnitate ieiunii omnium tibi sit deuotio grata fidelium*

## VI.

- 1,27 W 39 *proficiat . . . plebs tibi dicata pie deuotionis affectu, ut sacris actionibus erudita quanto maiestati tuae fit gratior tanto donis potioribus augeatur*
- 1,27 W 40 *Da plebi tuae D. pie semper deuotionis affectum, ut quae prava sunt respuens sancta conuersatione firmetur*
- 1,28 W 43 *fiat . . . per gratiam tuam fructuosus nostrae deuotionis affectus*
- 1,28 W 44 *quibus deuotionis praestas affectum praebe supplicantibus pium benignus auditum*
- 1,43 W 84 *respice propitius ad deuotionem populi renascentis . . . et concede propitius, ut fide ipsius sitis baptismatis mysterio animam corpisque sanctificet*

- 1,55 W 98 *qui humani generis es reparator et rector da quaesumus ecclesiam tuam et noua prole semper augeri et deuotione cunctorum crescere filiorum*
- 1,65 W109 *per haec sacra quae sumpsimus illuc tendat nostrae deuotionis affectus quo tecum est nostra substantia*
- 1,83 W126 *non sacrificiorum ambitione placaris, sed studio piae deuotionis intendis*
- 1,88 W134 *ut in eo [i. e. altari] semper oblationes famulorum suorum studio suae deuotionis impositas benedicere et sanctificare dignetur*
- 1,88 W135 *dignare D. istum in usum ministerii tui pia famuli tui deuotione formatum ea sanctificatione perfundere qua Melchisedech famuli tui sacratum calicem perfudisti*
- 1,90 W140 *sitque aedificantibus in pretio delictorum, dum a te non pro sui operis quantitate sed pro offerentum fuerit deuotione suscepta*
- 1,102 W155 *hanc igitur oblationem famuli tui et antistitis tui illius quam tibi offert ob deuotionem mentis suae*
- 2,85 W221 *ut dicato muneri congruentem deuotionis offeramus affectum*
- 3,16 W234 *memento D. . . et omnium circumadstantium quorum tibi fides cognita est et nota deuotio.*
-



# Die wechselnden Gesangsstücke der ostsyrischen Messe.

Von Adolf Rücker (Breslau).

## Vorbemerkungen.

Die Schilderungen, die uns seit der Wiederentdeckung der Nestorianer vor etwa 80 Jahren von Reisenden und Missionaren gegeben worden sind<sup>1</sup>, zeichnen uns ein in hohem Grade innerlich und äußerlich heruntergekommenes Kirchenwesen, dessen Liturgie begreiflicherweise einen beklagenswerten Tiefstand erreicht hat. Aber es war nicht immer so; bevor die Invasion Timurs (Ende des 14. Jhs.) dieser Kirche die schweren Wunden beibrachte, und ehe sie durch die ständigen Verfolgungen von Persern, Türken und Kurden zu einem kümmerlichen Vegetieren verurteilt war, bildete sie einen machtvollen Organismus, den man wohl mit der Kirche des Westens in Parallele stellen könnte. Durch eine rührige Missionstätigkeit, an der sich auch Laien, vor allem Kaufleute, beteiligten, verbreitete sie die christliche Lehre nach dem Innern Asiens; bereits im 8. Jh. gab es nestorianische Bischöfe im fernen China, und in Mittelasien muß sie, nach literarischen Resten der Turfanexpeditionen<sup>2</sup> zu urteilen, einstmals auf einer viel höheren Stufe gestanden haben, als sie uns später die Reiseberichte der katholischen Missionare des 13. Jhs. zeichnen. Von ihrer innern Kraft legt uns die reiche theologische Literatur ein glänzendes Zeugnis ab; wir ersehen daraus, daß gerade die Liturgie sich einer ganz besonderen Pflege erfreute. Durch die Stürme, die über diese Kirche dahinbrausten, ist aber fast alles vernichtet worden; von den liturgischen Hss ist uns außer den Fragmenten der Turfanfunde und wenigen andern kärglichen Resten nichts aus der Zeit vor dem großen Mongoleneinfall erhalten; keines der hier als Grundlage dienenden Meß- oder Chorbücher ist älter als das 15. Jh. Für die frühere Zeit sind wir in der Hauptsache auf die Angaben der Kommentare der kirchlichen Schriftsteller angewiesen. Der ostsyrische Liturgiezweig besitzt freilich ebensowenig wie andere Kirchen des Orients ein unserm Graduale entsprechendes Buch. Die im Verlaufe des Kirchenjahres wechselnden Gesänge sind auch nicht in die Hss des unserm

---

<sup>1</sup>) Ich nenne nur G. P. Badger, *The Nestorians and their Rituals* (2 Bde.), London 1852. — A. J. Maclean und W. H. Browne, *The Catholicos of the east and his people*, London 1892, und A. Fortescue, *The lesser eastern churches*, London 1913.

<sup>2</sup>) Vgl. die Berichte von A. Baumstark, in: *Oriens Christianus* <sup>2</sup> III 328—32 und IV 123—28.

Meßbuch in etwa entsprechenden Euchologions (Sacerdotale, ʾTakṣa) aufgenommen, da diese nur die vom Priester zu sprechenden Gebete enthalten, sondern in die in der Hauptsache die Breviertexte umfassenden Chorbücher des „Ḥūdrā“ (für die Sonntage, Ferialtage und die meisten Feiertage) und des „Gazzā“ (für eine Reihe von Festen, die nicht im „Ḥūdrā“ stehen). Diese beiden mächtigen Bände liegen auf dem steinernen Pult vor der Altarwand der nestorianischen Kirche, und um sie herum gruppiert sich der Chor in zwei Hälften. Die Psalmtexte zwischen den Schriftlesungen stehen auch in manchen Lektionarien. Die in späterer Zeit rezipierten poetischen Stücke der ʾTūrgāmē haben keine Aufnahme in den offenbar schon vorher stabil gewordenen Typus des Ḥūdrā und Gazzā gefunden. Ich benutzte folgende Hss dieser Chorbücher:

H<sub>1</sub> = Berlin Ms. orient. quart. 1160 (noch nicht in E. Sachaus Katalog). Ein vollständiger H a. d. J. 1686/87; alter, ausgebesserter Einband, dicke Holzdeckel mit Leder überzogen. Papier; etwa 1083 Seiten, am Rande stark gebräunt. Größe: 21×32 cm, die Seite zu 27—28 Zeilen. Vom 1. Blatte ist nur ein Teil erhalten mit dem von einem Flechtbandmuster umrahmten Titel. S. 1—3 enthält in moderner Schrift eine Übersicht über das nestorianische Kirchenjahr mit einigen Rubriken; S. 4 beginnt der alte Text in der Vesper des 1. Sonntags der Verkündigung. S. 928 eine Nachschrift, wonach die Hs am 5. Tammuz 1997 d. Gr. vollendet wurde; dann folgt eine Art Kalender und eine 2. Nachschrift, die besagt, daß die Hs in Salmas z. Zt. des Katholikos Simeon und des Metropoliten Isoʾjāh von einem Priester Simeon geschrieben wurde.

H<sub>2</sub> = Berlin 47 (Sachau 354). Eine lückenhafte Ḥūdrāhs aus dem 17. Jh., deren Blätter im gegenwärtigen Einbände bunt durcheinander gewürfelt sind, sich aber auf Grund der rubrizistischen Angaben in die richtige Reihenfolge einordnen lassen.

G<sub>1</sub> = Gazzāhs Berlin 43 (Sachau fol. 620) v. J. 1537.

G<sub>2</sub> = Gazzāhs Berlin Ms. orient. fol. 3181 (noch nicht in E. Sachaus Katalog), chaldäischen Ursprungs. Moderner Bibliothekseinband; Papier; Blattgröße 30×46 cm, 2 Kolumnen, 207 + 2 Blätter. Laut Nachschrift am letzten Fastenmontag, den 2. Nisan 2089 d. Gr. von Abraham, dem Neffen des Metropoliten Isoʾjāh von Salmas, für die Kirche des Mar Giwārgis geschrieben.

H<sub>1</sub> und G<sub>2</sub> sind von P. Bedjan erworben, der sie für seine chaldäische Breviarausgabe aus seiner Heimat kommen ließ.

An gedrucktem Material stand mir folgendes zur Verfügung:

BC = *Breviarium chaldaicum*, besorgt von P. Bedjan C. M., 3 Bände, Paris 1886/7. Eine zwar gekürzte, aber handliche und sehr beachtenswerte Zusammenfassung fast des ganzen Materials der ostsyr. Chorbücher in je einem Band für die 3 Abschnitte des Kirchenjahrs. Enthält wie die Hss am Schluß der einzelnen Tagesoffizien die Gesangstexte für die Messe.

Die Missaleausgaben für die unierten Ostsyrer, die sog. Chaldäer; diese haben, da bei den Unierten auch die Stillmessen üblich geworden sind, die wechselnden Gesangsstücke nach Art des römischen Missale aufgenommen; eine Ausnahme macht nur die Erstausgabe, Rom 1767, die nur einige wenige Texte enthält.

MCM(osul) = *Missale iuxta ritum ecclesiae Syrorum orientalium id est*

*Chaldaeorum. Mosul, Druckerei der PP. Dominikaner 1901.* Die bequemste und vollständigste Sammlung der Gesangstexte.

MCL(azaristen) = *Missale Chaldaicum, Urmia, Druckerei der PP. Lazaristen 1906.* Ob auch schon die erste Ausgabe 1876 diese Texte enthielt, kann ich nicht sagen, da mir diese Ausgabe und die für die Unierten in Malabar nicht zur Hand sind.

Die gedruckte Ausgabe der drei Meßformulare, die für die Nestorianer von der Mission des Erzbischofs von Canterbury (Urmia 1890) hergestellt wurde, enthält nur die vom Priester zu sprechenden Texte.

Mancherlei Angaben über die Gesangsstücke enthalten auch die Übersetzungen der ostsyrischen Liturgie; F. E. Brightman, *Liturgies eastern and western*, I. Oxford 1896, hat in seiner Übersetzung der Apostelliturgie die entsprechenden Stücke für das Fest Christi Himmelfahrt aufgenommen; Prinz Max v. Sachsen (*Missa Chaldaica*, Regensburg 1907) die für Epiphanie; Bickell (in seiner Zeitschrift „*Der katholische Orient*“ Münster 1874 S. 25—56) Verschiedenes aus verschiedenen Quellen.

Aus den Liturgiekomentaren nestorianischer Autoren, die durchweg einer mystischen Deutung huldigen, ist verhältnismäßig wenig zu lernen. Auffällig ist, daß Narsai<sup>1</sup>, der den äußern Glanz der Messe sonst stark hervorhebt, über den Gesang völlig schweigt. Aus der beiläufigen Erwähnung mancher Stücke bei späteren Kommentatoren läßt sich wenigstens einiges über die Art des Vortrages entnehmen. In Frage kommen die *Interpretatio officiorum* des Abraham bar Lip(h)eh (8. Jh.) und die *Expositio officiorum ecclesiae* des (Ps-) Georg von Arbel<sup>2</sup> (10. Jh.); ferner konnte ich die ihm sicher zu Unrecht zugeschriebenen *Quaestiones de ministerio altaris*<sup>3</sup> und die Erklärung des Meßritus im 15. Abschnitte des 4. Buches des *Liber de sacramentis ecclesiae*<sup>4</sup> von dem Patriarchen Timotheos II († 1328) in Photographien der Hss der Vatik. Bibliothek benutzen.

Vom Standpunkt der Musikwissenschaft ist für die Erforschung der Meßgesänge aus naheliegenden Gründen fast noch gar nichts geschehen. Einen Anfang mit der zunächst notwendigen Sammlung der Melodien machte Dom J. Parisot auf zwei zu diesem Zwecke mit staatlicher Unterstützung unternommenen Reisen<sup>5</sup>. Er ist geneigt,

<sup>1</sup>) Vgl. R. H. Connolly, *The liturgical homilies of Narsai, With an Appendix by Edmund Bishop (Texts and Studies VIII 1)*, (Cambridge 1909) 117. Vgl. A. Baumstark, *Gesch. d. syr. Lit.* (Bonn 1921) 112.

<sup>2</sup>) Beide sind hrsgegeb. von R. H. Connolly O. S. B. im: *Corp. Script. Christ. Orient. Scr. Syr.*, Ser. 2, Tom. 91 u. 92. Vgl. A. Baumstark a. a. O. 239.

<sup>3</sup>) Cod. Vat. syr. 150, fol. 1—40; denselben Text in abgekürzter Rezension bietet die Berliner Hs. Ms. or. quart. 565, fol. 126—144.

<sup>4</sup>) Nach Cod. Vat. syr. 150, fol. 99—119.

<sup>5</sup>) *Rapport sur une mission scientifique en Turquie d'Asie (Extrait des Nouvelles Archives des Missions scientifiques, tom. IX, Paris 1899)* und ein zweiter Bericht ebenda tom. X. Es kommen nur in Frage aus dem ersten Bericht S. 218—244 mit 52 Notenbeispielen und ein Aufsatz desselben Gelehrten in der *Revue de l'Orient*

dem Gesang der ostsyrischen Kirche eine höhere Bedeutung beizumessen, da er reiner und weniger vom arabischen Volksgesange beeinflusst sei als der der übrigen Riten.

Zum besseren Verständnis der zu behandelnden Texte dürfte es sich empfehlen, einen kurzen Überblick über den Aufbau der ostsyrischen Messe vorzuschicken.

#### A. Lese- und Gebetsgottesdienst.

- I. Vormesse (Enarxis). 1. Eingangsformel. 2. Marmit(h)a (Gruppe von 2—4 Psalmen). 3. Antiphon „der Schranken“ (*ʿŌnît(h)ā deQanke*). 4. Lak(h)ûmārā.
- II. Schriftlesungen und Gebet. 1. Trishagion. 2. Lesungen: a. Pentateuch. b. Propheten- bzw. Apostelgesch. c. *Šûrrājā* des Tages [d. *Tûrgâmā* der Epistel]. e. Apostolos. f. *Zûmmārā* mit Alleluja [g. *Tûrgâmā* des Evangeliums]. h. Evangelium. i. Antiphon des Evangeliums (*ʿŌnît(h)ā deEwangelîôn*). 3. Litanei des Diakons, Inklinationsgebete und Entlassungsakt.

#### B. Eucharistischer Gottesdienst.

- I. Vorbereitung. 1. Antiphon des Geheimnisses (*ʿŌnît(h)ā deRāzē*). 2. Credo. 3. Oblationsgebete, Gebete um Sündenvergebung.
- II. Anaphora. 1. Friedenskuß. 2. Diptyche. 3. Das große Dankgebet („Präfation“) mit Einleitungsdialog und Sanktus. 4. Stillgebet (Einsetzungsbericht). 5. Interzession. 6. Anamnese. 7. Epiklese. 8. Fractio und Consignatio. 9. Pater noster. 10. Elevatio (Kanon *Dehîlat*). 11. Kommunion (Antiphon des Bemas, *ʿŌnît(h)ā de Bêm*). 12. *Tešbôhtā*. 13. Dankagung und Entlassung.

Die Rücksicht auf die geschichtliche Entwicklung, soweit sie sich wenigstens in den Hauptzügen einstweilen begreifen läßt, soll nun bei der Besprechung der einzelnen Texte maßgebend sein, nicht die Ordnung, in der sie in der Messe aufeinander folgen. Als älteste Schicht aller liturgischen Gesangsstücke ist der Psalmenvortrag zwischen den Lesungen anzusehen; er ist ein Erbstück aus dem Synagogengottesdienst und findet sich in allen Liturgien, wenn auch bisweilen in verkümmerter Form. Die ostsyrische Liturgie hat dabei eine recht altertümliche Stufe festgehalten: auf eine zweiteilige alttestamentliche Lesung wird der *Šûrrājā*, zwischen Apostolos und Evangelion der *Zûmmārā* gesungen. Ganz anders geartet ist eine zweite Gruppe, die der *ʿŌnjât(h)ā* (Sing. *ʿŌnît(h)ā*), Dichtungen, bei denen Psalmenverse nur eine untergeordnete Ausschmückung bedeuten. Dazu gehören 1. die *ʿŌ. deQankē* (des Kanzells, der Altarschränken), 2. die *ʿŌ. deRāzē* (der Mysterien), 3. die *ʿŌ. deB(h)êm* (des Bemas), welcher an gewissen Hochfesten der Kanon „*Dēhîlat*“ (*Terribilis es*) vorangeht; einige Feste haben noch eine *ʿŌ. deEwangelîôn*, nach dem Evangelium. In letzter Linie geht diese Art liturgischer Poesie<sup>1</sup>, die im

*chrétien* 3 (1898) 221—231. — In einer Artikelserie, „Studien zur orientalischen Kirchenmusik“, in der *Musica divina* V und VI (1917 und 18) behandelt E. Wellesz in großen Umrissen auch die syrische Kirchenmusik V 215—20.

<sup>1</sup>) Vgl. A. Baumstark, *Psalmenvortrag und Kirchendichtung des Orients* in: *Gottesminne* 7, bes. S. 887/90. — A. Rücker, *Die liturgische Poesie der Ostsyrer* in der 3. Vereinsschrift der Görresgesellschaft 1914.



ostsyrischen Offizium eine vorherrschende Stellung einnimmt, auf die responsorische Form des Psalmenvortrags zurück, wobei der Psalmtext zugunsten der poetischen Einlagen (Responsorien) zurückgetreten ist. Der Boden, auf dem diese Poesie erwuchs, waren die Klöster mit ihren Schulen, vor allem die Hochschulen von Nisibis und Seleukeia-Ktesiphon. Ein anschauliches Bild von der Pflege und Förderung des kirchlichen Gesanges entwirft Thomas von Margā (um 850) im 1.—3. Kapitel des 4. Buches seiner *Historia monastica*<sup>1</sup>; sie enthalten eine Biographie des Rabban Babai von Gēbiltā<sup>2</sup>, der, am Anfang des 8. Jhs. lebend, mit hervorragender Begabung für Musik eine Reform des in Verfall geratenen liturgischen Gesanges durchführte, so daß man geradezu von einem „musikalischen System des Rabban Babai“ sprach. Um seinen Bestrebungen einen festen Bestand und genügende Verbreitung zu verschaffen, gründete er gegen 60 Schulen in den Diözesen Adiabene und Margā. Jener jakobitische Maphrian Denhā, der in einer Vita des Marūt(h)ā bemerkt<sup>3</sup>, daß die Nestorianer überall Schulen gründeten, wo sie den kirchlichen Gesang lehren, dürfte demnach gar nicht so unrecht gehabt haben, und wohl auch von einer gewissen Eifersucht erfüllt gewesen sein, da er sehen mußte, daß der sorgfältig gepflegte Kirchengesang eine große Anziehungskraft auf das Volk ausübte. Der liturgische Gesang bildete nach den erhaltenen Statuten einen wichtigen Lehrgegenstand auf der theologischen Hochschule in Nisibis<sup>4</sup>. Von einzelnen Lehrern und später zu hohen Würden gelangten Schülern wissen wir auch, daß sie durch Abfassung liturgischer Dichtungen in diesem Sinne tätig waren; so werden schon Narsai, der Stifter († um 503), und seine Nachfolger Eliša bar Qūzbājē, Abraham dēbēt(h) Rabban, Jōhannan dēbēt(h) Rabban als Verfasser von gottesdienstlichen Gesängen genannt. Auch die großen Organisatoren des nestorianischen Ritus, die Patriarchen Mar Ab(h)ā (540—52), Išōʿjahb I. (581—96), Išōʿjahb(h) III. (650—57), waren Schüler von Nisibis; durch sie, die auf Reisen Westsyrien und Konstantinopel kennen lernten, sowie durch den Mitarbeiter Išōʿjahb(h)s III., ʿEnanišōʿ, der Jerusalem und die Klöster der sketischen Wüste besuchte, könnten auch Vorbilder aus anderen Liturgiekreisen auf den ostsyrischen eingewirkt haben. Mochte nun auch die Arbeit dieser Männer in erster Linie dem Offizium zugute kommen, so sind doch sicher auch die Gesangstexte der Messe davon beeinflußt worden, wenn nicht über-

<sup>1</sup>) Herausgegeben und übersetzt von E. A. W. Budge, *The Historia monastica of Thomas, Bishop of Marga* (London 1893) I (Text) 141 ff. II (Übers.) 289 ff. Der syr. Text auch bei P. Bedjan, *Liber Superiorum seu hist. monastica auctore Thoma ep. Margensi*, Paris 1901.

<sup>2</sup>) Vgl. A. Baumstark, *Gesch. der syr. Lit.* 212 f.

<sup>3</sup>) Nach J. Labourt, *Le christianisme dans l'empire Perse* (Paris 1904) 289.

<sup>4</sup>) Vgl. jetzt darüber A. Baumstark a. a. O. 113/6.

haupt die Form der 'Onjät(h)ā der Messe in den entsprechenden Stücken des Breviers ihr Vorbild und ihren Ursprung hat. Diesen höchstwahrscheinlichen Zusammenhang vorausgesetzt, läßt sich diese Schicht der Meßgesänge auch zeitlich annähernd bestimmen, da die Einrichtung der Hūdṛā auf die Patriarchen Iṣō'jahb(h) II. u. III. zurückgeführt wird und einerseits Narsais poetische Schilderung den Gesang noch nicht erwähnt, anderseits die Kommentare des 9.—10. Jhs. diese liturgischen Dichtungen als etwas Altbekanntes voraussetzen. Die Stücke selbst sind wie die Masse der verwandten Stücke des Breviers anonym überliefert, wenn auch gar mancher dieser kurzen Gesänge das Fragment einer längeren Dichtung sein mag.

Neben den 'Onjät(h)ā hat diese Periode auch selbständige Dichtungen geschaffen, die wohl auch zunächst dem Offizium, besonders dem Nachtoffizium eigen waren, aber in der gleichen poetischen Form unter demselben Namen der Tēšbēhāt(h)ā (Sing. Tēšbōhtā) als Danklieder bei der Kommunion Verwendung fanden.

Die jüngste Schicht besteht aus Dichtungen ohne jede Verbindung mit Psalmtexten, aus den sog. Tūrgāmē, poetischen Erläuterungen, oder besser, Einleitungen zur Verlesung der Epistel und des Evangeliums. Sie werden bestimmten Verfassern zugeschrieben, die der Renaissance der nestorianischen Literatur, dem 12.—14. Jh. angehören, wohin sie auch ihre poetische Eigenart verweist. Sie scheinen aber nicht festen Fuß gefaßt zu haben, da sie in die Chorbücher, die die übrigen wechselnden Meßgesänge enthalten, nicht aufgenommen sind, sondern eigene Sammlungen bilden. In den letzten Jahrhunderten sind sie wieder außer Gebrauch gekommen.

## I. Die Gesänge zwischen den Lesungen.

### 1. Der Šūrrājā (= Š.).

Die ältesten Gesänge der Meßliturgie überhaupt sind die Psalmenverse zwischen den Lesungen, wie ja schon die Synagoge Schriftlesung durch Psalmenvortrag abgeschlossen hatte<sup>1</sup>. Über den Vortrag unterrichtet uns das zweite Buch der Apostol. Konstitutionen (56, 6): ἀνὰ δύο δὲ γενομένων ἀναγνωσμάτων, ἑτερός τις τοῦ τοῦ Δαβὶδ ψαλλέτω ὕμνον, καὶ ὁ λαὸς τὰ ἀκροστίχια ὑποψαλλέτω. Wir haben es also mit Responsorialgesang<sup>2</sup> zu tun: ein Solist trägt nach je zwei Lesungen den Psalm vor, das Volk respondiert mit einem Refrain. Die Stelle setzt die Rezitation eines ganzen Psalmes voraus, aber früh-

<sup>1</sup>) Vgl. P. Wagner, *Ursprung und Entwicklung der liturgischen Gesangsformen* (Leipzig<sup>3</sup> 1911) 80—92. — A. Baumstark, *Die Messe im Morgenland*, Kempten (Sammlung Kösel) 1906, 89—91.

<sup>2</sup>) Vgl. neben dem erwähnten Werke von P. Wagner auch noch A. Baumstark, *Psalmenvortrag und Kirchendichtung des Orients* in: *Gottesminne* 7, bes. S. 296/8 und 887/90.

zeitig muß schon eine Beschränkung auf wenige Verse nebst Doxologie Platz gegriffen haben<sup>1</sup>. Dieses Ergebnis der Entwicklung zeigt auch die ostsyrische Kirche in ihrem Psalmengesang nach den zwei alttestamentlichen Lesungen. Der Name hierfür ist Šūrrājā, Anfang; nur bei dem ältesten erhaltenen Liturgiekommentar des Abraham bar Lip(h)eh<sup>2</sup> wird das Stück Eṣṭāṭiōnā (statio) genannt, wohl weil der Chor beim Vortrage steht. Es kommt nicht nur im Meßritus, sondern auch im Offizium vor, wo unter dem gleichen Namen je eins vor und nach den typischen Vesperpsalmen und ein drittes am Schluß der Vesper vorgetragen wird. Es handelt sich in jedem Falle um einige Verse ein und desselben Psalms mit den noch zu erwähnenden Anfügungen. Über die Bedeutung des Namens und der Sache selbst erhalten wir in den Kommentaren keine genügende Auskunft; nach Abraham bar Lip(h)eh und Timotheus II.<sup>3</sup> bedeutet der Š. den Lobpreis des Volkes beim Auftreten des Täufers (die ganze Messe ist nämlich nach jenen Autoren eine Versinnbildung der ganzen Heilsökonomie), nach Ps-Georg v. Arbela<sup>4</sup> die Verheißung des Gabriel an Daniel. Der Ausdruck muß als etwas Allbekanntes gegolten haben, da sein ursprünglicher Sinn nicht einmal zu einer Ausdeutung Anlaß gegeben hat; vielleicht hat man mit Š. dasselbe ausdrücken wollen, was das griechische *προκείμενον* besagt, „das was vorausgeht“<sup>5</sup>. Eine Schwierigkeit für diese Erklärung liegt allerdings in dem Umstande, daß der Š. mit den vorangehenden Lesungen aus dem A. T., nicht mit der folgenden ntl in Beziehung steht.

Aus dem vorliegenden Material ergibt sich zunächst, daß es sich durchweg um Verse aus den Psalmen handelt, und wenn der Š. am 3. Sonntage nach Epiphanie aus Dt 32, 40—43<sup>a</sup> besteht, so bedeutet das keine Ausnahme von der Regel; denn das Canticum Mosis, Dt 37, 1—43, steht als Anhang in den syrischen Psalterhss, und im vorliegenden Falle setzt der Š. die am Ende der vorangehenden Lektion, Is 45, 18—46, 4, gegebenen Verheißungen sinngemäß fort. Eine bestimmte Anordnung ist nicht zu erkennen; die Auswahl der Verse erfolgte, wie schon (Ps-) Georg sagt, unter dem Gesichtspunkt eines inneren Zusammenhangs mit der vorangehenden atl Lektion<sup>6</sup>. Die lückenlose Reihe der Verse

<sup>1</sup>) Über die Entwicklung des Graduale im Abendlande vgl. P. Wagner a. a. O. 83.

<sup>2</sup>) Hrsgegeb. von R. H. Connolly als Anhang seiner Ag. des (Ps-)Georg von Arbela. Die Stelle S. 172. <sup>3</sup>) Vat. syr. 150 fol. 102v.

<sup>4</sup>) 4, 4 (Ag. im CSCO ser. 2 tom. 92 S. 12). In der Erklärung des Š. der Vesper (2, 12 Ag. 171, Übs. S. 137) sagt er allerdings: „Š. ist der Name einer Sache, die anfängt zu sein“, doch nur um die Meinung des Abraham b. L. damit als hin-fällig abzutun. Für die Erklärung des Š. der Messe ist aus der langen Darlegung Georgs nichts zu gewinnen.

<sup>5</sup>) G. P. Badger, *The Nestorians* II 20 vermutet, daß der Name aus dem Umstande zu erklären sei, daß der Diakon den Anfang des betr. Psalm vorher angibt.

<sup>6</sup>) 4, 4 (Ag. w. o. S. 11). Wenn, wie zur Messe der Vesper und des Morgens des Ostertages, keine atl Lesung stattfindet, fällt auch der Š. fort.



aus Ps 118 in den Š. der Liturgie der ersten Fastenwoche macht eher den Eindruck einer späteren, künstlichen Anordnung, der gegenüber H<sub>1</sub> andere Stellen vorschreibt. Ebenso zeigen die Varianten der unten folgenden Liste, daß das Ninivitenfasten, die 7. Fastenwoche und einige andere Tage nicht gleichmäßig bedacht sind. Wahrscheinlich haben wir es auch hier wie bei dem Lektionsystem mit verschiedenen *Consuetudines*<sup>1</sup> zu tun; doch möchte ich bei der immerhin geringen Anzahl der mir zu Gebote stehenden Texte eine Entscheidung in dieser Frage noch nicht fällen.

In den Hss ist der Š. wie der Zûmmârâ (s. u.) nur mit den Anfangsworten angedeutet, worauf dann meist die Angabe der Zahl der (Halb-)Verse durch einen Zahlbuchstaben folgt, an Festen das diesen eigene einzuschiebende Troparion und der mit Pûnâjâ bezeichnete Versus; die gedruckten Texte geben den Š. vollständig wieder. So lautet demnach der Š. am Weihnachtsfeste<sup>2</sup>: *Homo fortis natus est in ea et ipse fundavit eam. Dominus numerabit in scriptura populum suum* (Ps 86, 5 f.). (Troparion:) *Natiuitatem Christi celebremus in psalmis spiritualibus, Alleluia, Alleluia, Alleluia.* (Versus:) *Hic natus est, ibi magnates, qui habitant in te, exultabunt* (Ps 86, 7). *Natiuitatem etc. Gloria Patri. Natiuitatem etc. In saecula saeculorum. Natiuitatem etc.* Als Beispiel eines gewöhnlichen Sonntags-Š. füge ich den 1. Adventssonntag an: *Non est similis tui Domine Deus meus, et non est secundum opera tua. Omnes gentes quascunque fecisti (uenient)* (Ps 85, 8 f.<sup>3</sup>). *Deus noster refugium et virtus* (Ps 45, 1). Mit diesem Troparion soll nach Angabe der Hss und Drucke das ganze Jahr hindurch mit Ausnahme der Fastenzeit, der Feste und Gedächtnistage der Š. verbunden werden. Daß die zweiteilige kl. Doxologie auch hier sich anschließt, ist nicht gesagt, aber wohl anzunehmen. Die auf das Fest bezügliche Einschaltung lautet am Marienfeste nach Weihnachten: *Commemorationem uirginis celebremus in psalmis spiritus alleluia*; am Johannesfeste nach Epiphanie: *Commemorationem martyris etc.* An Herrenfesten dementsprechend: *Baptismum Christi* (Epiphanie), *Resurrectionem Christi etc.* (Ostern), *Descensum Spiritus etc.* (Pfingsten), *Inuentionem crucis* (am Kreuzfeste) usw.

Die Melodie eines Š., und zwar für das Fest Johannes' des

<sup>1</sup>) Vgl. A. Baumstark, *Nichtevangelische syrische Perikopenordnungen des ersten Jahrtausends* (LF 3) 1921, 70–77.

<sup>2</sup>) Denselben Text hat auch die von Diettrich in den *Nachr. der Gött. gel. Ges.* (1909) 210 beschriebene Hs. Ein anderes Beispiel des Š. für Christi Himmelfahrt bei Brightman 256. Für den dort hinzugefügten 3. Teil der Doxologie, wie sie sonst im Offizium üblich ist, nämlich: *Dicat omnis populus Amen, Amen*, bieten weder die gedruckten (chaldäischen) Texte noch die mir bekannten Hss eine Grundlage.

<sup>3</sup>) Den Psalmvers fasse ich als Troparion auf, obwohl man nach der Schreibweise auch an eine Melodieangabe denken könnte.



Täufers, hat Parisot nach dem Vortrage des chaldäischen Patriarchalvikars in Beirut in seine Sammlung unter Nr. 312 aufgenommen. Über die Ausführung bemerkt (Ps-)Georg<sup>1</sup>, daß nach Vollendung der 2. (atl) Lesung der Diakon ausruft: „*State ad orationem*“; dann singen sie stehend Verse aus dem Alten Testament in der Melodie des Neuen, wenige Verse aus der Mitte oder dem Ende der Psalmen (bei der Erklärung des Š. in der Vesper sagt (Ps-)Georg ausdrücklich, daß kein Psalm vollständig rezitiert wird<sup>2</sup>), und zwar solche Psalmen, die zur eben vollendeten Lesung passen.“ Nach der Angabe des MCM beginnt der Celebrans den ersten Vers<sup>3</sup>, die auf dem Bema antworten mit dem zweiten und sprechen die Doxologie, der Priester sagt das dreimalige Alleluja.

Vergleicht man den ostsyrischen Š. mit den entsprechenden Stücken der anderen Riten<sup>4</sup>, so sieht man, daß der nestorianische Ritus wie bei den Lesungen so auch hier eine ältere Entwicklungsstufe konserviert hat; die kleine Doxologie und der Troparion sind in allen andern Riten weggefallen. Im Griechischen ist wie im römischen Ritus (abgesehen von wenigen Fällen) von dem einst reicheren Responsorialgesang zwischen den Lesungen nur das Responsorium nebst einem Versus (Stichos) übriggeblieben, wobei der Umstand, daß im Griechischen der Stichos meist aus dem ersten Vers des betr. Psalms besteht, auf einen ehemals vollständigen Vortrag des Psalms schließen läßt. Dasselbe Resultat hat die Entwicklung im armenischen Ritus gezeigt (Mesedi, wie in der byzantinischen Liturgie aus Responsorium und Stichos bestehend), nur daß man hier Psalmengesang auch schon vor die atl Lesung treten ließ (Šalmos čašu). Auch die westsyrische Liturgie hat einen Ps-Vers, der oft durch einen frei komponierten Text ersetzt wird, sowohl vor der atl Lesung wie dahinter (Zūmmarā)<sup>5</sup>. In der koptischen Liturgie ist an Stelle des Psalmengesangs der des Trishagions getreten und dieser zwischen Apostellesung und Evangelium eingeschoben worden; der äthiopische Zweig der ägyptischen Liturgie hat das Trishagion stark erweitert.

Wo in abendländischen Liturgien die atl Lesung erhalten blieb, hat das dem ostsyrischen Š. entsprechende Stück auch die Stellung hinter dieser behalten; so entspricht dem Š. in der ambrosianischen Liturgie der Psalmellus (Psalmulus), in der mozarabischen das mit „Psallendo“ eingeführte Stück, in der gallikanischen der Psalmus responsorius. Nach dem Wegfall der atl Lesung im griechischen Ritus

1) 4, 4 (Ag. 12).    2) 2, 12 (Ag. 178, Übs. S. 143).

3) Nach einer privaten Mitteilung singt erst der Diakon dem Priester den Anfang vor.

4) Vgl. A. Baumstark, *Die Messe im Morgenland* (Kempten 1906) 90 f. und die entsprechenden Abschnitte bei P. Wagner a. a. O.

5) Die Texte hat Patriarch Rahmani in seinem Büchlein *Šūmlājā dēqūrrābā* (Šarfeh 1905) zusammengestellt.

ist der verkürzte Psalm als Vorsatzstück (προειμμενον) der Epistel empfunden worden; der Rest des Palmengesangs in der römischen Liturgie ist wie in der ägyptischen hinter die Apostellesung versetzt worden und hat nach dem Platz, von dem aus er einst vorgetragen wurde, den die Sache gar nicht mehr charakterisierenden Namen Graduale erhalten.

## 2. Der Zûmmârä (= Z.).

Das atl Alleluja, im Sinne eines Jubelrufes, mag schon frühzeitig auch in die Liturgie eingedrungen sein, wenn uns auch keine so frühe Bezeugung vorliegt wie für den Psalmengesang zwischen den Lektionen. Es begegnet uns dann in den Formularen der Meßliturgie meist in Verbindung mit wechselnden Psalmversen, die bei den Ostsyrern den Namen „Zûmmârä“ (= Psalmodie) tragen. Die alten Erklärer geben uns auch in diesem Punkte nur mystische Deutungen; der Z. sei die Antwort Johannes' des Täufers auf die Frage der Priester und seine Bußpredigt<sup>1</sup>, oder der Lobpreis der Menge und der Kinder, die da riefen „Hosanna in der Höhe“<sup>2</sup>. Daß der Text in zwei Absätzen vorgetragen wird, deute auf die zwei Jahre hin, die Johannes in der Wüste zubrachte<sup>3</sup>, oder der erste Teil bezeichne die Antwort des Täufers, der zweite die Strafpredigt<sup>4</sup>. Wir ersehen daraus wenigstens, daß damals die Verse in zwei Abschnitten (durch dreimaliges Alleluja unterbrochen) vorgetragen wurden. Über die Ausführung des Gesanges bemerkt (Ps-)Georg, daß dies Sache des Amôrä oder des Psaltes war, der auf das Bema hinaufstieg und das Alleluja sang und Verse aus dem Alten Testamente beifügte und zum Schluß wieder Alleluja. MCM schreibt vor, daß der Diakon zweimal Alleluja singe und dann den Z. des Tages und mit Alleluja schließe. Brightman gibt ein dreigliedriges Beispiel, in dem nach jedem Gliede dreimaliges Alleluja folgt. Nach MCL ist dreimaliges Alleluja, dann der Z. des Tages und die zweiteilige kleine Doxologie zu singen; auch Badgers Schilderung erwähnt die Doxologie am Ende des Z., der von Priester und Diakonen abwechselnd vorgetragen werde. Ob wir in diesem Abschluß durch die kleine Doxologie einen Hinweis auf den früheren Vortrag eines vollständigen Psalms zu erblicken haben, oder den Einfluß einer Analogiebildung nach dem Š., ist zunächst nicht zu entscheiden; jedenfalls hat sich ein doppelter Brauch bis in die gedruckten Formulare hinein erhalten. Die mir zur Verfügung stehenden Hss nennen die Doxologie nicht; die Angaben<sup>5</sup> beschränken sich wie bei

1) (Ps-)Georg von Arbela *Expositio* 4. 7 (Ag. 16).

2) Abraham bar Lip(h)eh (Ag. 172). Timotheos II erwähnt beide Deutungen.

3) Timotheos II. 4) (Ps-)Georg.

5) G. Diettrich, *Bericht über Urkunden z. Gesch. d. nest. Gottesdienstes* (Nachrichten der Götting. Ges. d. W. Phil.-hist. Kl. (1909) 210 gibt einen genauen Abdruck dieser Angaben für das Weihnachtsfest aus einer Gazzâhs v. J. 1659.

dem Š. auf die Anfangsworte der Verse und die Zahl der Halbverse, aus denen das erste Glied besteht; dann folgt in derselben Weise die Andeutung des zweiten und bisweilen noch eines dritten Gliedes; daran schließt sich oft noch die Angabe der Melodie. So am Weihnachtsfest: „1. *Dominus dixit ad me.* 2. *Postula a me.* 3. Nach (der Melodie): die Himmel erzählen“. Die gedruckten Texte in BC, MCM, MCL geben auch hier den Wortlaut vollständig, indem erstere beiden die einzelnen Glieder (2—3) durch Punkthaufen trennen. Diese Abtrennung ist wohl vorgenommen worden, um nach Angabe des Volltextes anzudeuten, wo der Gesang des Alleluja einzuschalten ist (vgl. Brightman); in dem folgenden Verzeichnis ist darauf keine Rücksicht genommen, da die Einteilung des syrischen Psalters in Halbverse sich für die Angaben nach der Vulgata nicht durchführen läßt. — Das nestorianische *Sacerdotale* Berlin 38 (v. J. 1496) erwähnt ein Gebet über den, der den Psalm vorträgt; H<sub>1</sub> hat auf S. 11 die merkwürdige Notiz: Wenn keiner da ist, der den Z. singt, so sprechen sie anstatt dessen die ‘Ōnit(h)ā „die Apostel sind Felsen“ oder „das große Buch der Verkündigung“. Diese Anordnung sei gegeben worden in den Tagen des Katholikos Mar Elia, welcher sah, daß die Söhne der Kirche schwach wurden in der Lehre.

Die Betrachtung der Texte selbst ergibt einige bemerkenswerte Resultate. Einmal haben wir hier Fälle, in denen der Z. nicht aus dem Psalter genommen ist, sondern aus metrischen (siebensilbigen) Stücken besteht. Für den Z. auf den Sonntag nach Weihnachten ist es mir gelungen, den Ursprung aufzuklären; der Z. stammt aus dem Prolog der Sôgit(h)ā des Narsai auf Maria und die Magier<sup>1</sup>. Der metrische Z. auf den Evangelistenfreitag bzw. den 4. Apostelsonntag, der auch im Offizium des Evangelistenfreitags und des Freitags am Ende der Apostelwoche als ‘Ōnit(h)ā dēbāt(h)ar vorkommt, dürfte aus derselben Quelle stammen, die leider noch nicht vollständig zugänglich gemacht worden ist; jedenfalls steckt viel von zertrümmerten Dichtungen Narsais im Officium<sup>2</sup>. Außer diesen ist noch das Kreuzfest durch einen metrischen Z. ausgezeichnet, der in der Vesper des Festes auch als ‘Ōnit(h)ā dēbasilikē dient, dessen Herkunft ich aber noch nicht feststellen konnte. — In der Verteilung der Psalmen ist wenigstens das Rudiment eines Systems noch erkennbar. Unter den vier verschiedenen Jahresanfängen nennt nämlich (Ps-)Georg an dritter Stelle den Anfang der Schriftlesung am Beginn der Fastenzeit: Anfang des Gesetzes und der Propheten, der Psalmen Davids (das wären die Šûrrājē, deren Anfang an diesem Termin allerdings nicht mehr zu erkennen ist), der Paulusbriefe und der Zûmmârē<sup>3</sup>. Tatsächlich ist

<sup>1</sup>) *Narsai Homiliae et Carmina* ed. A. Mingana (Mosul 1905) vol. II 372; F. Feldmann, *Syrische Wechsellieder des Narses* (Lp. 1892) 2.

<sup>2</sup>) Einige Beispiele in der oben gen. Ausg. vol. I 21—23. <sup>3</sup>) Ag. 26. Übs. S. 23.



für die Meßliturgie im Anschluß an die Vesper für Dienstag der 1. Fastenwoche (also am Montag, dem 1. Tag der 1. Fastenwoche, abends) Ps 1, 1—2 (*Beatus vir*) als Z. angesetzt. Für den 2., 3. und 4. Fastensonntag ist der Z. auch noch aus dem Anfange des Psalteriums, allerdings nicht in fortlaufender Reihe genommen. Ferner ist merkwürdig, daß die Z. für die Tage von der Vesper des Mittwoch der 1. Fastenwoche bis zum 5. Fastensonntag (abgesehen von den Sonntagen) sämtlich mit *Beatus* bzw. *Beati* beginnen. Daß sehr häufig der Z. mit dem ersten Vers eines Psalms anfängt, verdient gegenüber dem Š. hervorgehoben zu werden; vielleicht ist auch daraus auf einen früheren Vollpsalm als Z. zu schließen.

In der byzantinischen Liturgie ist das dem Z. entsprechende Gesangsstück vor dem Evangelium formell ganz dem *προκείμενον* ähnlich geworden; es besteht (die Karsamstagsmesse ausgenommen) nur noch aus dem Responsorium und einem einzigen Stichos desselben Psalms (nur zu Resp. Ps 19, 2 gehört als Stichos Ps 27, 9<sup>a</sup>, und am 4. Sonntag nach Ostern ist Lk 1, 46f Resp. und 1, 48 Stichos); das Ganze ist von einem einleitenden und einem abschließenden Alleluja eingerahmt. — Das armenische Alelu čašu stellt eine weitere Vereinfachung dar: auf ein zweifaches Alleluja folgt ein kurzer Schrifttext. Der heutige westsyrische Ritus hat nur einen nicht mehr nach dem Kirchenjahr wechselnden Allelujagesang, der einen aus Ps 106, 22 und 95, 8<sup>b</sup>—9 frei zusammengestellten Text darstellt, dem Alleluja vorangeht und nachfolgt. In dem von Rahmani herausgegebenen Šumlaja dēqūrrabā ist noch ein zweiter, aus Ps 50, 21 bestehender Text zur Auswahl gestellt. In der koptischen Liturgie geht dem Evangelium ein durch dreifaches Alleluja abgeschlossenes Verspaar voran, das wie im byzantinischen Ritus nur noch aus Responsorium und Stichos zusammengesetzt ist; der koptischen Messe ist aber die weitere Hinzufügung einer nach Ps 64, 11 gebildeten Bitte eigen, die an Festen durch ein Präludium zum Evangelium ersetzt wird.

Um einen Vergleich mit den entsprechenden Texten anderer Riten zu erleichtern, gebe ich im folgenden eine Liste der als Š. und Z. benutzten Psalmverse. Wo nicht anders bemerkt, besteht bei den Š.-texten Übereinstimmung zwischen BC, MCM, MCL, H<sub>1</sub> und den im Katalog der syr. Hss der Bibl. v. Cambridge angegebenen Š.-versen (C) des Lektionars Add. 1975 (wo leider nicht auch die Z. notiert sind)<sup>1</sup>. Wo H<sub>2</sub>, G<sub>1</sub>, und G<sub>2</sub> Texte für Š. und Z. verzeichnen, sind auch diese angegeben. Die Zitierung ist nicht die des syrischen Psalters, sondern die der Vulgata.

<sup>1</sup>) Das soghdische Apostoloslektionar aus Turfan, aus dem F. W. K. Müller, *Soghdische Texte I* in den Abh. der Berl. Akad. d. Wiss. phil.-hist. Kl. (1912) II 80 ein Fragment vorlegte, hatte ebenfalls die Angabe des Šūrrajā.



	Šûrrajā	Zûmmarā
1. Verkündigungssonntag	85, 8—9	79, 1—2
2. „	43, 1—5	47, 8—9
3. „	67, 15—17	88, 4—7
4. „	98, 4—6	109, 4—6
Weihnachtsfest	86, 5—7	2, 7—8 = G <sub>2</sub>
1. Sonntag nach Weihnachten	28, 1—2	metrischer Text
Freitag: Muttergottesfest	44, 14—15 = G <sub>1</sub> (H <sub>1</sub> om.)	44, 11 u. 14 = G <sub>1</sub> ; G <sub>2</sub> =
2. Sonntag nach Weihnachten	67, 23f.	86, 2—6 <sup>a</sup> [44, 14
Epiphanie	44, 8 = G <sub>1</sub> G <sub>2</sub>	44, 1—2, 8f. = G <sub>1</sub> G <sub>2</sub>
Montag d. Jungfrauenfast.	85, 15—17; H <sub>1</sub> : 143, 7	1, 1—2
Dienstag „	84, 8—14; H <sub>1</sub> : 9, 10	31, 1—2
Mittwoch „	27, 6—9; H <sub>1</sub> : 144, 8	83, 6—7
1. Freitag n. Epiph. (Joh. d. Täu.)	36, 30 = G <sub>1</sub> G <sub>2</sub>	118, 161,—64 = G <sub>1</sub> G <sub>2</sub>
1. Sonntag „	47, 9	92, 1
2. Freitag „ (Petrus u. Paulus)	117, 15f. = G <sub>1</sub> G <sub>2</sub>	32, 1 = G <sub>1</sub> G <sub>2</sub>
2. Sonntag „	24, 1—2	28, 1—4
3. Freitag „ (Evangelisten)	104, 3 <sup>b</sup> —4 <sup>a</sup> = G <sub>1</sub> G <sub>2</sub>	metrischer Text
3. Sonntag „	Dt 32, 40—43 <sup>a</sup>	18, 1—2
4. Freitag „ (Stephanus)	Ps 36, 30 = G <sub>2</sub> (G <sub>1</sub> om.)	55, 1—2 = G <sub>2</sub> (G <sub>1</sub> om.)
4. Sonntag „	88, 9—12 <sup>a</sup>	135, 1—2, 5—6
5. Freitag „ (d. griech. Lehrer)	36, 39 = G <sub>1</sub> G <sub>2</sub>	82, 1—2; G <sub>1</sub> G <sub>2</sub> : 82, 1—4
5. Sonntag „	75, 1—2	97, 5—7
Montag des Ninivitenfastens	85, 15—17; H <sub>1</sub> om.; C: 73, 19	1, 1—2; H <sub>1</sub> om.
Dienstag „	84, 8—14; H <sub>1</sub> C: 85, 15	31, 1—2
Mittwoch des Ninivitenfastens	27, 6—9; C: 84, 8; H <sub>1</sub> 84, 4 oder 27, 6	83, 6—7; H <sub>1</sub> : 40, 2—4
Donnerstag d. Ninivitenfastens	39, 9—12; H <sub>1</sub> 144, 18; C: 138, 23	50, 1—5
6. Freitag n. Epiph. (syr.) Lehrer	114, 9 = G <sub>1</sub> G <sub>2</sub>	131, 9—10, 16—18 = G <sub>1</sub> G <sub>2</sub>
6. Sonntag „	28, 1—3	117, 21—22, 24—26 <sup>a</sup>
7. Freitag „ (Commune unius s. Personae)	111, 7 = G <sub>1</sub>	14, 1—2 = G <sub>1</sub>
wenn Martyrer	36, 80	26, 1—2
7. Sonntag „	96, 7—8	116, 1—2
8. Freitag „ (Totengedächtn.)	103, 30	50, 1—5
8. Sonntag „	30, 20—22	96, 1—2
Sonntag des Fastenanfangs	49, 1—5	33, 12—15
Vesp. f. Di.	118, 1—8; H <sub>1</sub> : 32, 9	1, 1—2
„ „ Mi.	118, 9—16; H <sub>1</sub> : 113, 11	31, 1—2
„ „ Do.	118, 17—24; H <sub>1</sub> : 48, 3	40, 1—3
„ „ Fr.	118, 25—32; H <sub>1</sub> : 135, 1—2	111, 1—2
„ „ Sa.	118, 33—40; H <sub>1</sub> : 113, 1	40, 2—4; H <sub>1</sub> : 111, 1—2
2. Fastensonntag	33, 13—16; H <sub>1</sub> : 76, 15	3, 1—4
Vesp. f. Sa.	106, 37—42	32, 12—13
3. Fastensonntag	64, 32—34	6, 1—4
Vesp. f. Sa.	95, 4—7	39, 5—6
4. Fastensonntag	52, 4—6 <sup>a</sup>	7, 1—4
Vesp. f. Di.	10, 12—18	64, 5—6
„ „ Mi.	117, 6—13 = H <sub>2</sub>	83, 6—7 = H <sub>2</sub>
„ „ Do.	65, 3 <sup>b</sup> —5 = H <sub>2</sub>	88, 16 <sup>b</sup> —17 = H <sub>2</sub>
„ „ Fr.	75, 11—13 = H <sub>2</sub>	93, 12—13 = H <sub>2</sub>
„ „ Sa.	71, 10—12 = H <sub>2</sub>	145, 5—6 = H <sub>2</sub>
5. Fastensonntag	137, 4—6; CH <sub>1</sub> : 144, 3	25, 6—9

	Šûrrajā	Zûmmarā
Vesp. f. Sa.	45, 10—12; C: 144, 4	14, 1—2
6. Fastensonntag	104, 42—45	87, 1—4
Vesp. f. Sa.	105, 39—42	16, 1—2
7. Fasten-(Palm-)Sonntag	95, 12—13 <sup>a</sup>	8, 1—4
Vesp. f. Di.	82, 2—4	53, 3—4
„ „ Mi.	98, 8—9	53, 2—3
„ „ Do.	41, 8—10; CH <sub>1</sub> : 38, 2	108, 1—3
„ „ Fr.	40, 8—11; H <sub>1</sub> : 40, 8 od. 40, 10	141, 2—5
„ „ Sa.	33, 15—17; C: 21, 17 <sup>b</sup> ; H <sub>1</sub> : 108, 3	21, 17 <sup>b</sup> —19
Vesp.	33, 8—9 = H <sub>2</sub> ; H <sub>1</sub> : 33, 8	87, 6—7 = H <sub>2</sub>
Messe n. Sonnenun- } d. Oster- Morgen [tergang] sonntag	[oder 41, 8	15, 9 <sup>a</sup> = H <sub>2</sub>
am Ostersonntag	96, 1	15, 9 <sup>a</sup>
Mo.	15, 10; CH <sub>1</sub> : 104, 4	96, 1—2
Di.	29, 1—5; CH <sub>1</sub> : 44, 8	92, 1—2
Mi.	94, 3; CH <sub>1</sub> : 65, 16	116
Do.	104, 1—2	18, 1—4
Bekennertag	43, 23 = G <sub>1</sub> ; H <sub>2</sub> : 33, 15	117, 21—26 <sup>a</sup>
2. Sonntag n. Ostern (Neuer So.)	43, 23 = G <sub>1</sub> ; H <sub>2</sub> : 33, 15	43, 23—26
3. „ „ „	132	97, 5—8
Fest des hl. Georg (23. April)	85, 8—10; H <sub>1</sub> H <sub>2</sub> : 65, 16; 36, 30 = G <sub>1</sub> G <sub>2</sub> [C 94, 2	117, 21—26 = H <sub>2</sub>
4. Sonntag nach Ostern	48, 2—4 = H <sub>2</sub>	26, 1—2 = G <sub>1</sub> G <sub>2</sub>
5. „ „ „	144, 4—7; CH <sub>1</sub> H <sub>1</sub> : 77, 1	96, 1—2 = H <sub>2</sub>
6. „ „ „	88, 7—9; CH <sub>2</sub> : 98, 1	92, 1—2
Himmelfahrt	46, 6—7 = G <sub>1</sub> G <sub>2</sub>	116
Sonntag nach Himmelfahrt	33, 22—25	67, 33 <sup>b</sup> —36 = G <sub>1</sub> G <sub>2</sub>
Pfingstsonntag	103, 30; H <sub>1</sub> H <sub>2</sub> : 50, 12	46, 6—9
Zeremonie der Kniebeugung	18, 9; CH <sub>1</sub> : 33, 15	50, 12—13 = H <sub>2</sub>
Goldener Freitag	104, 3 <sup>b</sup> —6 = H <sub>2</sub> ; C: 145, 5	92, 1; H <sub>1</sub> H <sub>2</sub> und 28, 1
2. Apostelssonntag	93, 17—18	118, 1—3
3. „	77, 14—15	144, 9—12 = H <sub>2</sub>
4. „	105, 36—37	131, 9—10
5. „	104, 4—6	Ders. metr. Text wie am
6. „	105, 26—30	Evangelistenfreitag
7. „		118, 89—93
Freitag d. Endes der Ap.-Wochen		118, 73—76
(72 Jünger)	104, 3 = H <sub>2</sub>	118, 145—150
1. Sommersonntag (Nusardil)	36, 11; H <sub>1</sub> : 45, 1; H <sub>2</sub> : 104, 3 <sup>b</sup> C: 36, 11 oder 104, 3 <sup>b</sup>	32, 1 = H <sub>2</sub>
Fest des hl. Thomas	111, 2; H <sub>1</sub> : 36, 30; C: 20, 7	33, 8 u. 23 = H <sub>2</sub>
2. Sommersonntag	127, 4—6	118, 161—163 u. 114
3. „	88, 41—45 = H <sub>2</sub>	118, 41—44
4. „	24, 12—14	41, 2—3 = H <sub>2</sub>
5. „	78, 4—8	50, 1—5
Fr. n. 5. Som.-Sonntag: Šamônā	43, 23 = G <sub>1</sub>	40, 2—4
6. Sommersonntag [u. Söhne	63, 2—3 = H <sub>2</sub>	43, 23—26 = G <sub>1</sub> G <sub>2</sub>
Fr. n. 6. Som.-Sonntag: Simeon	111, 2	118, 121—124 = H <sub>2</sub>
7. Sommersonntag [bar Sabba'e	30, 24—25; C: 104, 3	118, 161—164
1. Eliassonntag	105, 23; C: 47, 12	56, 2—4 = H <sub>2</sub>
2. „	24, 1—2 = H <sub>2</sub>	67, 34—36
3. „	114, 4—6; C: 110, 2	55, 1—2 = H <sub>2</sub>
Kreuzfest	44, 3 <sup>b</sup> —4 <sup>b</sup> = G <sub>2</sub> ; G <sub>1</sub> fehlt	118, 73—76
		metr. Text = G <sub>2</sub>

	Šurrājā	Zūmmārā
1. Kreuz-(= 4. Elias-)Sonntag	36, 7—11 <sup>a</sup>	92, 1—2
2. „ (= 5. „ ) „	49, 1—2	105, 1—2 <sup>†</sup> ; 5—6
3. „ (= 6. „ ) „	74, 8—9; CH <sub>1</sub> : 77, 49	22, 1—4 <sup>a</sup>
4. „ (= 7. „ ) „	106, 38—41; H <sub>1</sub> : 105, 3 <sup>a</sup> +	56, 2—4
1. Mosessonntag	91, 6—7 [106, 38—41	116
2. „	105, 19—22	117, 21—26 <sup>a</sup>
3. „	88, 12	97, 5—8
4. „	65, 1—4	118, 73—76
1. Kirchweihsonntag	44, 14	83, 2 u. 4 <sup>b</sup>
2. „	131, 14 <sup>b</sup> —18; C: 137, 7; H <sub>1</sub> : 131, 14 <sup>b</sup> —18 od. 137, 7	147, 1—3 <sup>b</sup>
3. „	85, 9—10; C: 83, 4 <sup>d</sup>	92, 2. 4 <sup>b</sup> —5
4. „	137, 7—11; C: 102, 17	44, 11—16

## II. Die Wechselgesänge der Messe.

Die zweite Schicht nach dem Kirchenjahr verschiedener Meßgesänge stellt eine Reihe von responsorisch vorgetragenen Bildungen dar, bei denen Schrifttexte neben kürzeren oder längeren Liedstrophen nur eine untergeordnete Rolle spielen; in diesen ‘Ōnjāt(h)ā (Sing. ‘Ōnit(h)ā), die auch den umfangreichsten Teil des ostsyrischen Offiziums ausmachen, haben wir das Endresultat der Entwicklung des responsorischen Psalmengesangs vor uns: die Psalmen, und zwar gar nicht mehr zusammenhängende Einzelverse oder Teile derselben, dienen lediglich als Ausschmückung; dagegen ist der ehemals kurze Refrain, das Responsorium, zu einer Liedstrophe geworden, die wohl meist einem längeren Gedicht entnommen ist<sup>1</sup>. An den früheren Vortrag eines ganzen zusammenhängenden Psalmes erinnert noch der Abschluß durch die zweiteilige kleine Doxologie, an die oft noch als 3. Glied: *Et dicat omnis populus amen amen* (Ps 105, 48) angefügt ist. Das in den wechselnden Meßgesängen vorliegende Material dieser Art soll nun im Überblick vorgelegt werden.

### 1. Die ‘Ōnit(h)ā dēQankē.

Die den Lesungen des ostsyrischen Ritus vorangehende Enarxis hat sich — ganz anders wie den übrigen Riten des Ostens — aus der Vesper herausgebildet, und es kann daher diese ‘Ō. nur bedingt mit den bei den andern Riten üblichen Gesängen zum kleinen Einzug in Parallele gesetzt werden. Eingeleitet durch ein aus Doxologie, Vater-unser und Dreimalheilig bestehendes Rezitativ, steht ein wechselnder Psalmenvortrag vom Umfang einer Marmit(h)ā (2—4 Psalmen) an der Spitze, dem die ‘Ō. dēQankē folgt. Ihr Zweck erhellt eigentlich erst aus der nach den Kommentaren vorauszusetzenden Kircheneinrichtung,

<sup>1</sup>) Über diese Entwicklung und die verwandten Formen in andern Riten s. A. Baumstark, *Psalmenvortrag und Kirchendichtung des Orients, Gottesminne* 7, bes. S. 887—901.

an die die erhaltenen elenden Bauten auch nicht mehr im entferntesten erinnern<sup>1</sup>.

Gegen Ende des Psalmenvortrags tritt nämlich der Bischof aus den Altarschranken<sup>2</sup> heraus und begibt sich in feierlicher Prozession auf ein in der Mitte des Schiffes aufgebautes größeres Podium, das Bema; denn hier, inmitten des Volkes, nicht am Altar vollzog sich einst bei den Nestorianern der der Erbauung und Belehrung dienende Lesegottesdienst. Die Prozession wird durch zwei, Gabriel und Michael darstellende Diakone eröffnet, dann folgen die Subdiakone mit Leuchtern und Diakone mit Weihrauchfässern, zwei Diakone tragen Kreuz und Evangelienbuch, zuletzt kommt der Bischof, der vom Archidiakon an der linken Hand geführt wird. Das Ganze bedeutet das Auftreten Christi; der Bischof=(Christus) besteigt das Bema=(Jerusalem)<sup>3</sup>. Während dieser feierlichen Prozession wird nun die 'Ônit(h)ā dēQankē gesungen, die nach (Ps-)Georg auch die des Thrones heißt. In den Hss und Drucken steht an der Spitze dieser und aller andern 'Ônjāt(h)ā die Melodieangabe, die Anfangsworte einer Modellstrophe desselben metrischen Baues; manche tragen die Bezeichnung reš qalā, d. h. sie haben eine eigene Melodie (αὐτόμελον der griech. Liturgie) und können selbst wieder Mustermelodie einer anderen 'Ô. sein. Hat eine 'Ô. mehrere Strophen, so haben sie in der Regel gleichen metrischen Bau und gleiche Melodie; die meisten derselben gehören dem siebensilbigen Metrum an. Für die 'Ônjāt(h)ā dēQankē fand ich etwa 26 verschiedene Melodien vor, eine Zahl, die wohl um einige Fälle zu vermindern ist, da dieselbe Melodie bisweilen nach einer Modellmelodie bezeichnet ist, die wieder von einer anderen abgeleitet ist. Die Musterstrophen der Melodieangaben finden sich größtenteils in den 'Ônjāt(h)ā des Offizium, einige auch in denen der Messe.

Auf die Melodieangabe folgen, in den Hss mit roter Tinte geschrieben, kurze Psalmverse, meist zwei durch Punkte getrennt (1 und 2), dahinter oft noch ein dritter Schrifttext, nicht aus den Psalmen

<sup>1</sup>) Bei der in Badger II 21 abgebildeten chaldäischen Kirche von Mossul haben wir vielleicht in der Golgotha genannten Erhöhung im Westen einen Überrest der früheren Einrichtung.

<sup>2</sup>) Wir haben uns diese als eine den Altarraum vom Schiff abschließende Wand zu denken, ähnlich der griechischen Ikonostase, aber ohne Bilderschmuck und mit nur einer Tür; davor befindet sich noch eine schmale Rampe (Katastroma) von gleicher Erhebung wie der Altarraum, und erst von dieser führen Stufen in das Schiff hinab. S. Beschreibung und Zeichnung in Connollys Übers. des (Ps-)Georg (CSCO, Scr. syri, ser. II tom 92, S. 196f.), richtiger als bei E. A. W. Budge, *The book of Governors* (Ld. 1893) II 431.

<sup>3</sup>) Ausführliche Beschreibung bei (Ps-)Georg 4, 3 (Ag. Bd. 92, S. 6—9). Vgl. auch die Rubrik in BC II 508. — In den Vespern entspricht der 'Ô. dēQankē das Weihrauchslied, während dessen der Bischof heraustritt; darum haben die Formulare für die Ferialtage der 1., 3. und letzten Fastenwoche keine 'Ô. dēQankē, da die Feier der Liturgie sich an die Vesper anschließt.



genommen, mit dem Titel *dēšūrṭā*, „aus der Schrift“. Dann folgt die I. Strophe der *‘Ō*. Einer II. Strophe geht gewöhnlich „šabbāḥ“ voraus, d. h. die Anweisung, hier den ersten Teil der kleinen Doxologie zu sprechen. Die Ausführung dieser *‘Ō*. ist die überhaupt bei diesen Gesangsstücken übliche: der Vorsänger des ersten Chores intoniert die Psalmverse, der erste Chor singt darauf die erste Strophe der *‘Ō*., dann trägt der Vorsänger des zweiten Chores den zweiten Teil der Psalmverse vor, und der zweite Chor wiederholt die erste Strophe (daher die Bemerkung „wiederhole“ hinter der ersten Strophe). Dann folgt der Vortrag des ersten Teiles der Doxologie und der Gesang der zweiten Strophe durch den ersten Chor oder unter beide verteilt; in ähnlicher Weise wird verfahren, wenn eine *‘Ō*. noch den zweiten Teil der Doxologie hat; also 1, I; 2, I; Gl. Patr., II; (*Et in saecula*) II (bzw. besondere Strophe). Am Weihnachtsfest<sup>1</sup> wird folgende *‘Ō. dēQankē* gesungen: Melodie<sup>2</sup>: Variatio von „Wir schämen uns nicht“.

- (1) *Ab antiquo genui te puerum* (Ps 190, 4). (2) *Et ante solem nomen eius* (Ps 71. 17). (3) *dēšūrṭā*: *Qui absconditus erat a saeculis in deo, qui omnia creavit* (cf. Kol. 1. 26).

I. Verborgen war dieses Kind vor den Mächten der Höhe, die dir, o Herr, dienen; und ohne daß du den Ort inmitten der Cherubim verließest, hast du die Erde erfüllt, Allererlöser, durch deine Erscheinung im Fleische. Darum jubeln wir mit den Engeln: Ehre sei Gott in der Höhe. Und auch mit den Hirten, denen sie Frohbotschaft brachten mit den Worten: Friede auf Erden, erflehen wir von dir Frohbotschaft für unsere Seelen, sei gnädig und erbarme dich unser (Wiederholung nach Vortrag von 2, einschl. *dēšūrṭā*).

*Gloria Patri.* II. Durch dein heiliges Kreuz, Erlöser, ward aus Engeln und Menschen eine Herde und eine hl. Kirche. Himmlische und Irdische freuen sich, und alle Geschöpfe rufen: Preis sei dir, Herr des Alls.

Wie in dem vorliegenden Beispiele bezieht sich auch sonst der Inhalt der ersten Strophe auf den Gegenstand des Festes oder des Kirchenjahres (Evangelium der Sonntage); die zweite Strophe ist dagegen meist ein Hymnus auf das hl. Kreuz, wohl im Hinblick auf das Kreuz, das in feierlichem Zuge mitgetragen und auf dem Bema

<sup>1</sup>) S. auch den oben erwähnten Bericht G. Diettrichs 210 f. — Text f. Oster-sonntag in metrischer Übersetzung v. A. Baumstark, *Gottesminne* 7, 889 f. und für Christi Himmelfahrt bei Brightman 253 f.

<sup>2</sup>) Die erwähnte Musterstrophe steht in der Vesper des Kreuzfestes (BC III 537) „*Wir schämen uns nicht deines Kreuzes* usw.“. Welche musikalisch-technische Bedeutung die Angabe „šūḥlāp(h)ā“ (= variatio) hat, ist mir auch nach Befragung des † P. Bedjan nicht ganz klar geworden. In H<sub>1</sub> lautet die Melodieangabe: „*Hafen des Friedens*“, variatio „*Wir schämen uns nicht*“. — Wenn noch ein „Schrifttext“ (*dēšūrṭā*) angegeben ist, der übrigens selten ein Text aus der Hl. Schrift ist, vielmehr meist aus einem der syrischen Väter stammen mag, sollte wohl eine 3. Wiederholung der ersten Strophe stattfinden. Nach der Angabe, die mir s. Z. der chaldäische Patriarchalvikar in Beirut machte, wird dieser Text jetzt mit dem 2. Psalmtext zu einem verbunden.

aufgestellt wird. Das soll nach Abraham bar Lip(h)eh<sup>1</sup> das Auftreten Christi in Jerusalem, nach Timotheos II.<sup>2</sup> das Getragenwerden des Herrn auf den Händen des greisen Simeon darstellen.

An die ʿÔ. dëQankē schließt sich der nicht dem Einfluß des Kirchenjahrs unterworfenen Gesang des Lak(h)ûmārā an, eines Hymnus, der in der nestorianischen Kirche sich einer häufigen Verwendung erfreut; „Dich Allherr, preisen wir, dich, Jesus Christus, loben wir, denn du bist der Erwecker unserer Leiber und Erlöser unserer Seelen“, so singt das Volk nicht nur bei der Messe, sondern auch in der Vesper und bei andern kirchlichen Funktionen. „Gebet des Adam“ nennt es das von Gollancz (London 1912) herausgegebene *Book of Protection*, und (Ps-)Georg berichtet in seiner Liturgieerklärung, daß manche der Meinungen seien, das L. sei von den beim Tode Christi aus den Gräbern Auferstandenen rezitiert worden; er weist diese Ansicht zurück, denn es stehe davon nichts in der Hl. Schrift, auch haben es nicht die Apostel gelehrt, es sei vielmehr eine Eigentümlichkeit der nestorianischen Kirche; vielfach gilt es auch als ein Werk Simeons bar Sabbaʿe. Die Melodie ist nach der Version von Mosul (Nr. 304) und nach der von Urmia (Nr. 313) von Parisot in die oben erwähnten Sammlung aufgenommen<sup>3</sup>.

## 2. Die ʿÔ. dëEwangelîôn.

Für die Sonn- und Feiertage zwischen Christi Himmelfahrt (einschl.) und dem 1. Kirchweihsonntag (ausschl.), sowie für das Fest Johannes' des Täufers, der Apostelfürsten, für das Kommune eines Heiligen und die Messe am Ostermorgen haben die hsl und gedruckten Texte nach dem Evangelium (in MCL fälschlich vor dem E.) ein nach Art der ʿÔ. vorzutragendes Gesangsstück, die ʿÔ. des Evangeliums. Die Antwort auf die Frage, warum diese ʿÔ. nur für die genannte Zeit vorgeschrieben ist, — die außer dieser Zeit fallenden oben genannten Heiligenfeste können nur als Ausnahmen angesehen werden, da sie (vielleicht nur in der chaldäischen Kirche) auch in dieser Zeit (24. bzw. 29. 6) gefeiert wurden — giebt je eine Rubrik in H<sub>1</sub> und BC. In H<sub>1</sub> heißt es (S. 688) nach dem Evangelium des Himmelfahrtstages: Nach dem Ev. beginnen sie diese ʿÔ., die genannt wird ʿÔ. des Evangeliums, und sie tragen sie einmal auf ihren Plätzen vor, und dann sagen sie *Glòria Patri*, und wenn dieses gesungen wird, gehen sie zum Altar, und so geschieht es bis zur Kirchweihe. Eine Vervollständigung dieser Angabe bringt

<sup>1</sup> Ag. CSCO Bd. 92, S. 172.

<sup>2</sup> Vat. Syr. 150 fol. 100v. Nach einer Rubrik der Hss Berlin 38 (Sachau 167) fol. 77v (v. J. 1496) trägt der Bischof selbst ein Kreuz beim Betreten des Bema, und nach der Bemerkung G. Bickells im *Kathol. Orient* (1874) 50 wird inzwischen das Kreuz zum Kusse gereicht.

<sup>3</sup> P. konstatiert die Ähnlichkeit der Melodie (Nr. 313) und der des griechischen Troparions *Κατανόησον* und vermutet, daß sich auch sonst noch Beziehungen finden würden.

BC. II. S. 508: Beim Absingen der 'Ô. dēQankē zieht man in den Hof (Atrium) hinaus, und dort im „Bethause“ bleibt man bis zum *Gloria Patri* der 'Ô. des Evangeliums; dann kehrt man in die Kirche zurück und besteigt das Bema; so geschieht es bis zum ersten Sonntag der Kirchweihe. — Demnach dient diese 'Ô. dazu, die Rückkehr aus dem Atrium nach dem Bema musikalisch auszuschmücken, wie etwa das ganze Jahr hindurch die 'Ô. dēQankē das Prozessionslied für den Zug vom Altar nach dem Bema darstellt. Daß während des Sommers der Lesegottesdienstes im Freien abgehalten wurde, ist nicht so auffällig, wenn man das Offizium als Parallele heranzieht; denn auch dieses wurde während des Sommers im „Hofe“ abgehalten. Zu diesem Zwecke haben die nestorianischen Kirchen dem Gebäude einen umfriedeten, bisweilen teilweise eingedeckten Hofraum angeschlossen, eine „Sommerkapelle“, mit einem rohen Kreuzaltar an der Ostseite<sup>1</sup>. In den älteren Kommentaren ist nichts darüber bemerkt, (Ps-)Georg kennt eine derartige Prozession nur am Ostermorgen; es ist darum anzunehmen, daß die sommerliche Prozession und die sie begleitenden Texte erst später entstanden sind; im Vergleich zu den anderen 'Ô. der Messe zeichnen sie sich auch durch ihre Länge aus. Inhaltlich ist diese 'Ô. naturgemäß eine poetische Umschreibung des Tagesevangeliums; als Beispiel diene die des Pfingstfestes<sup>2</sup>. Sie hat eigene Melodie (reš qālā), die auch öfters als Muster für andere auftritt.

1. *Apprehende arma et scutum et exsurge in adiutorium mihi* (Ps 34, 2).

2. *Arma, gladium in bello* (cf. Ps 75, 4).

I. Mit Waffen des Hl. Geistes bekleidete Christus seine Apostel und erläuterte ihnen das verborgene Geheimnis seiner Gottheit, die in drei Personen verkündet wird. Und in Gestalt von Feuer, wie Zungen kam er auf sie herab, und sie begannen in Sprachen Christo dem Herrn Lob zu singen. — Juden und Heiden standen staunend da: Was ist da Neues geschehen, daß von Ungebildeten und Fischern verborgene Geheimnisse offenbart werden? — Christus, der seine Diener durch seine Gaben reich machte, erbarme dich deiner Kirche, beschütze ihre Kinder, sei ihr gnädig (Wiederholung nach Vortrag von 2).

*Gloria Patri.* II. Gnade erleben wir von dir, komme uns zu Hilfe, errette uns und gib uns, daß wir ohne Aufhören mit deinen Heiligen deiner Majestät Lob singen. Deinen Priestern hast du die Herrschaft der Höhe und die Macht der Tiefe gegeben: nimm jederzeit ihr Gebet entgegen und öffne die Pforte für ihr Flehen und erhöhe in deiner Barmherzigkeit ihre Bitten. — Und die Diakone, die die Geheimnisse deiner Güte verwalten, heilige sie durch deine Heiligkeit, daß sie heilig dienen dir, dem Heiligen, der alles heiligt. — Und auch die Gläubigen, die in der Kirche Zuflucht suchen, gieße über sie aus den Tau deiner Barmherzigkeit und beschütze sie mit deiner Rechten vor Feinden und Widersachern. — Lasse an ihnen vorübergehen die harten Zeiten der

<sup>1</sup>) Siehe die Beschreibungen und Pläne der Patriarchatskirche in Koçannes und anderer Kirchen bei A. J. Maclean und W. H. Browne, *The Catholics of the East and his people* (London 1892) 290 ff.

<sup>2</sup>) Für Christi Himmelfahrt s. Brightman 261.

Habsucht und lasse sie Gnade finden in den Augen der Könige. Löse in deiner Barmherzigkeit ihre Banden und gib ihrem Rechtsstreit den Sieg. — Verleihe uns allen, daß wir ein friedliches und ruhiges Leben führen können und am Tage der Vergeltung Erbarmen finden und gemäß deinem Gebote uns verhalten und dem Willen deiner Majestät wohlgefallen. — Christus, gib Frieden allen Geschöpfen, gib Frieden deiner Kirche und beschütze ihre Kinder auf das Gebet aller deiner Heiligen, und erbarme dich ihrer<sup>1</sup>.

Diese 'Ô. hat in anderen Riten keine Parallele, wie auch die Zereemonie, die sie, wie oben dargelegt, zu begleiten hat, eine Eigentümlichkeit des ostsyrischen Ritus ist. Wenn auch in der westsyrischen Liturgie wechselnde Gesänge „nach dem Evangelium“ vorkommen<sup>2</sup>, so handelt es sich um Strophen, die beim großen Einzug (s. u.) zu singen sind. Das gleiche gilt von der *Antiphona post Evangelium* des ambrosianischen Ritus.

### 3. Die 'Ônit(h)ā dĕRāzē.

Das Herbeibringen der Opferelemente ist, wie in den andern orientalischen Kirchen, so auch in der nestorianischen feierlich ausgestaltet. Die Erklärung des (Ps-)Georg sowie die beiden ältesten Hss der nestorianischen Apostelliturgie<sup>3</sup> setzen noch das Vorhandensein des Bema inmitten des Schiffs voraus, jüngere Hss sowie die chaldäischen Drucke rechnen schon mit vereinfachten Verhältnissen. Nach (Ps-)Georg<sup>4</sup> wird zu Beginn dieser 'Ô. dem Bischof Wasser zum Händewaschen gereicht. Die Diakone an den Altarschränken wiederholen die auf dem Bema angestimmte 'Ô. und ziehen beim *Gloria Patri* zum Bema, um den Bischof mit dem ihn umgebenden Klerus abzuholen. Die ältesten Hss vervollständigen die Angaben: der Priester auf dem Bema stimmt die 'Ô. an, dann bringen Sakristan und Diakone die Opferelemente auf den Altar des Bema (!), es folgen Oblationsgebete und Bedecken der Opfergaben, dann Wiederholung der 'Ô. durch die Kleriker (Diakone) an den Schranken, gegen Ende derselben treten nach Öffnung der Vorhänge die Diakone hervor und holen den Priester vom Bema ab; letzterer spricht dann das *Gloria Patri*. MCM setzt an Stelle des Bema die Bēth Gazzā, also Prothesis ein.

Jüngere Hss sowie die gedruckte Ausgabe von Urmia für die Nestorianer haben eine doppelte 'Ô. dĕRāzē, ein unveränderliche und eine wechselnde; erstere ist von den chaldäischen Ausgaben für die Ferialtage vorgeschrieben. Sie lautet:

<sup>1</sup>) Die hier ausgesprochenen Bitten sind im Hinblick auf das Tagesevangelium, das sich aus Jo 14, 15f. 25f.; 15, 26—16, 15 zusammensetzt, verständlich.

<sup>2</sup>) Texte in dem bereits genannten *Šūmlājā dĕqūrrābā*.

<sup>3</sup>) Berlin 38 (Sachau 167) v. J. 1496 und die etwa gleichaltrige, hierfür genau denselben Text bietende Hs Séert 38.

<sup>4</sup>) 4, 14, 15. 16 (Ag. 33—39).



1. *Expectans expectaui Dominum* (Ps 39, 1).
2. *Edent pauperes et saturabuntur* (Ps 21, 26).  
I. Der Leib Christi und sein kostbares Blut sind auf dem heiligen Altare. Lasset uns ihm in Furcht und Liebe nahen und ihm mit den Engeln singen: Heilig, heilig, heilig ist der Herr und Gott.
3. *Gloria Patri* etc. II. Auf dem hl. Altar möge gedacht werden der Jungfrau Maria, der Mutter Christi („Gottes“ dafür im chaldäischen Text).
4. *In saecula* etc. III. Apostel des Sohnes und Freunde des Eingeborenen, bittet, daß Friede in der ganzen Schöpfung herrsche.
5. *Dicat omnis populus: Amen, Amen.* IV. Dein Andenken, o unser Vater (Name des Patrons der Kirche), ist auf dem hl. Altar mit den Gerechten, die gesiegt haben, und den Zeugen, die gekrönt wurden. (Oder für die Verstorbenen: Mögen alle Verstorbenen in der Hoffnung auf dich ruhen, daß du sie bei der glorreichen Auferstehung in Glorie auferwecken wirst.)

Die wechselnde 'Ô. lautet für das Weihnachtsfest: (Eigene Melodie<sup>1</sup> [reš qālā]).

1. *Cantate Domino canticum nouum* (Ps 149, 1). 2. *Terra et omnes qui habitant in ea* (Ps 23, 1). *Gaudium in omni terra.* 3. (dēšūrā) *Gloria Domini luceat super uos.*  
I. Mit Jubel und Freude wurde die ganze Erde an ihren Enden erfüllt durch die Geburt Christi des Königs. Mächte und Scharen der Engel rufen zusammen mit uns und singen: Ehre sei Gott in der Höhe und Friede und Ruhe auf Erden, denn sein Eingeborener ist uns im Fleische erschienen, seine Macht wurde unter den Völkern kund und wurde in Herrlichkeit zu seinem Vater emporgetragen.

Wie in dem entsprechenden Stück anderer Riten wird auch von den Opferelementen in Ausdrücken gesprochen, als wäre die Verwandlung bereits erfolgt. Höchst merkwürdig ist diese 'Ô. für den Sonntag Nūsardil (1. Sommersonntag), da ihr sehr langer Text für das *Gloria Patri* eine Übersicht über die Ketzergeschichte darstellt. Am Feste des hl. Simeon bar Šabbā'ē ist eine längere Strophe zum *Gloria Patri* verzeichnet, die von diesem Heiligen herrühren soll.

Mag auch diese 'Ô. in der Form eine Eigenheit des ostsyrischen Ritus sein, sachlich und inhaltlich ist sie eng mit den Gesängen, die den „großen Einzug“ der orientalischen Riten<sup>2</sup> begleiten, verwandt. Nach dem Zeugnis des Dionysius bar Šalibī<sup>3</sup> haben die „Alten“, die Früheren, nach dem allgemeinen Kirchengebet die Antiphon der Mysterien angestimmt. Es muß demnach zu seiner Zeit die Gabendarbringungsprozession bei den Westsyryern schon auf dem Wege der Verkümmern gewesen sein, die mit der Sache auch den begleitenden

<sup>1</sup>) H<sub>1</sub> gibt eine andere Melodie an.

<sup>2</sup>) Die ältesten Andeutungen dieser feierlichen Prozession von der Stätte der Zubereitung der Opfergaben (Prothesis) durch das Schiff zum Altar findet sich bei dem Pseudo-Areiopagiten, wohl ihre feierlichste Ausgestaltung fand sie im byzantinischen Ritus, wo der Gesang des *ὕμνος χειροβινός* sie begleitete; auch die ostsyrischen 'Ô. dēRāzē enthalten meist einen ähnlichen Gedanken, und nicht wenige schließen mit dem Dreimalheilig.

<sup>3</sup>) Ag. v. J. Labourt in CSCO 93, Text S. 21, Übers. S. 47.

Gesang ausschaltete, nachdem die Herrichtung der Opferelemente auf den Altar verlegt worden war. Als „Gesänge nach dem Evangelium“ sind solche Texte der westsyrischen Liturgie von Rahmani in dem schon genannten Šūmlājā dēqūrrābā herausgegeben worden. Den ὕμνος χειροβικός der byzantinischen Liturgie verbindet mit einem wechselnden Liede, srbasuthiun (Hagiologie) genannt, die armenische Liturgie; die koptische hat einen Psalmvers mit Alleluja umrahmt und Ps 116.

In der *Antiphona post Evangelium* des mailändischen, der *Lauda* des mozarabischen, dem *Sonus* des gallikanischen Ritus hat unsere Ὠ. ihre Verwandten, mit denen allerdings im mailändischen und mozarabischen Ritus noch ein Offertoriumgesang konkurriert (*offerenda, sacrificium*)<sup>1</sup>.

#### 4. Die Kommuniongesänge.

Das Gesangsstück, das bei jeder Messe den Kommunionakt begleitet, ist die Antiphon „dēBēm“, der an den sieben Hochfesten (Weihnachten, Epiphanie, Ostern, Himmelfahrt, Pfingsten, Kreuz- und Taborfest) der Vortrag des „Dēḥilat“ („Furchtbar bist du“) vorausgeht. Beides sind nicht Ὠnjāt(h)ā in der oben gezeichneten Form; erstere nähert sich der Form der Madrašā, einem Liede mit vorausgehendem Ὠnnājā (Refrain) und einer Anzahl Strophen (battē, Häuser = οἴκοι), letzterer, allerdings responsorienartig vorgetragen, wird als „Kanon“ bezeichnet. Der musikalische Vortrag beider scheint ein rezitativartiger zu sein. Nach (Ps-)Georg<sup>2</sup> haben die Sonntage nur den Gesang „dēBēm“, weil die Sonntage die Auferstehung des Herrn versinnbilden; die Hochfeste aber bringen daneben noch einen besonderen Festgedanken zum Ausdruck, und darum sind sie durch den Kanon Dēḥilat und durch einen Zusatz zum Gesange „dēBēm“ ausgezeichnet. Derselbe Autor berichtet ferner, daß nach Anordnung Išōʿjahb(h)s (III.?) die Šahhārē das Bema besteigen und dort den nach diesem Platze benannten Gesang anstimmen. An den Hochfesten wechselt der Vortrag der Strophen und des Refrains noch mit dem eines unveränderlichen Zusatzes ab, so daß nun ein recht gekünsteltes, durch allmähliches Zusammenwachsen ursprünglich selbständiger oder zum Abwechseln bestimmter Stücke entstandenes Gebilde vorliegt, über das weder Texte noch Kommentare eine vollkommen befriedigende Aufklärung geben; (Ps-)Georg erschwert überdies das Verständnis durch einen reichen Symbolismus.

Das Kanon „Dēḥilat“ schließt sich unmittelbar an das *Sancta sanctis* an; der Text besteht aus den unveränderlichen, aus Ps 68, 35,

<sup>1</sup>) Für die geschichtlichen Zusammenhänge verweise ich auf Baumstarks Studie: *Der Cherubhymnus und seine Parallelen*, in: *Gottesminne* 6, S. 10—22.

<sup>2</sup>) 4, 26 (Ag. 83—88).

Ps 47, 2 und Ez 3, 12 zusammengesetzten Worten: „Furchtbar bist du o Gott, Erhabener, von deinem Heiligtum aus von Ewigkeit zu Ewigkeit! Gepriesen sei die Herrlichkeit Gottes von seinem Orte aus“ und den nach dem Kirchenjahr wechselnden Strophen. Der erste (unveränderliche) Teil wird zuerst leise vorgetragen, ein zweites Mal laut und dann vom Volke wiederholt; dann singen die Kleriker an den Altarschränken die Strophen, das Volk wiederholt das „Dēhilat“ als Refrain.

An Weihnachten z. B. lautet der nach dem unveränderlichen Dēhilat vorgetragene Text wie folgt:

1. Strophe. *Dominus dixit ad me, filius meus es tu, ego hodie genui te* (Ps 2, 7). *Alleluia, Alleluia.* (Das Volk wiederholt: Furchtbar bist du usw.).
2. Strophe. *A domibus eburneis laudant te filiae regum in magnitudine* (Ps 44, 10). *Alleluia, Alleluia.* (D. Volk: Furchtbar bist du usw.).

Zusatzstrophen: 1. Jene Kohle, welche der Prophet sah, nahm ein Engel mit der Zange. Und jetzt tragen sie die Priester im Heiligtum auf ihren Händen umher. *Alleluja, Alleluja.* (D. Volk: Furchtbar bist du usw.). 2. Kommt ihr Völker insgesamt, lasset uns ihm darbringen in Heiligkeit unsere Leiber und unsere Seelen. Dies ist das Mysterium, das verborgen war, das dahingegeben ist für uns zur Nachlassung der Sünden. *Alleluja, Alleluja.* (D. Volk: Furchtbar bist du usw.).

Die ersten Strophen bringen den Festgedanken in Psalmtexten zum Ausdruck (an Epiphanie ist überhaupt das Responsorium „Furchtbar bist du“ durch doppeltes Alleluja ersetzt); die Zusatzstrophen dagegen weisen dagegen auf den Kommunionakt hin.

Unmittelbar darauf (bzw. an gewöhnlichen Sonntagen nach dem *Sancta sanctis*) beginnt auf die Aufforderung des Diakons „Preis den lebendigen Gott“ der Gesang dēBēm. An minder feierlichen Tagen ist es ein einfacher Lobpreis: „Gepriesen sei dein Leib und Blut, o Herr, das du zur Versöhnung der Völker dahingegeben hast, und wodurch du unsere Natur geheiligt hast, damit wir deiner Majestät Lob singen“. An Sonn- und Festtagen besteht er aus einem Lied, das wie der Kanon Dēhilat aus Responsorium (Refrain) und Strophen und Zusatzstrophen besteht; vielleicht ist der Kanon D. überhaupt nur eine aus dem Gesang dēBēm zur Erhöhung der Feierlichkeit hervorgegangene Dublette<sup>1</sup>.

Der Text lautet am Weihnachtsfeste:

Die Sänger im Schiff (auf dem Bema) beginnen mit dem Responsorium.

Der Leib und das Blut der Versöhnung wird hier dargebracht auf dem lebendigen und lebenspendenden Altar, inmitten der hl. Kirche und bereit, auf dem hl., gepriesenen und geistigen Altar angenommen zu werden, welcher ein wahrhaftiger im Himmel ist. — Kommt ihr Völker insgesamt, lasset uns ihm darbringen in Heiligkeit unsere Leiber und unsere Seelen. Dies ist das

<sup>1</sup>) Dieses Stück und der Text des folgenden Gesanges dēBēm ist auch in einem Fragment der Turfanfunde erhalten, unter denen ich auch noch andere Stücke der Meßgesänge fand. Syr. Text mit deutscher Übersetzung auch bei G. Diettrich in dem oben erwähnten Bericht S. 214—218. (Manches ist mißverstanden.)

Mysterium, das verborgen war, das dahingegeben ist für uns zur Nachlassung der Sünden. Alleluja, Alleluja. (Vgl. oben.)

1. Strophe. *Ecce uirgo concipiet et pariet filium et uocabitur nomen ejus Emmanuel* (Is 7, 14). (Das Volk antwortet auf die Strophen mit „Kommt ihr Völker usw.“.)
2. *Quia natus est uobis hodie Saluator, qui est Christus Dominus in ciuitate David* (Lc 2, 11).
3. *Paruulus enim natus est nobis et filius datus est nobis et uocabitur nomen ejus Admirabilis Consiliarius* (Is 9, 6).

Zusatzstrophen. Deinen Leib und dein Blut hast du uns zur Speise gegeben, wie kann unser Mund deinen Namen preisen? (Wird als Resp. [Ὠννά] vom Volke wiederholt und ebenso nach den folgenden Strophen.)

1. Siehe, unsere Augen sehen und unsere Hände empfangen die Seligkeit, die uns die Engel in der Höhe verkündeten.
2. Die Erinnerung an dein Leiden und das Gedächtnis deines Todes, siehe, das bedeutet für uns dein Leib.
3. Gepriesen sei, der durch seine Geburt die Geschöpfe erleuchtete, und sie singen Lob dem Vater, der ihn gesandt.
4. Durch deine Geburt, o Herr, hast du die Erde erleuchtet, und sie singt Lob dem Vater, der dich gesandt.
5. Über deine Geburt jubeln die Engel und lobsingend in ihren Heiligtümern.
6. Gepriesen sei, der durch seine Geburt Versöhnung schuf und die Höhe und die Tiefe mit uns vereinte.
7. Bei deiner Geburt, o Herr, geschah Unerhörtes, und Wunderbares am Tage deines Eintritts in die Welt.
8. Friede in der Höhe und Versöhnung in der Tiefe, Engel und Menschen wurden durch dich geeint.

Als Danksagung folgt nach der Kommunionsspendung ein Lied, Tešbôhtâ genannt. Es gibt davon eine größere Anzahl, deren Auswahl den Sängern überlassen ist. In den Chorbüchern ist nur bisweilen der Anfang angegeben, dagegen haben die Hss der Meßliturgien am Schluß solche aufgenommen, ebenso ist in gedruckten Missalien eine Auswahl zu finden. Zwei derselben zitiert schon (Ps-)Georg in seinem Kommentar<sup>1</sup>.

In der byzantinischen Liturgie ist das stets dem Psalterium entnommene wechselnde Kommunionlied, *κοινωνικόν*, zur Begleitung des Brechungsaktes geworden. Antiochien scheint nach Ausweis der Apostolischen Konstitutionen Ps 33 (wegen Vers 9) als Kommunionlied benutzt zu haben<sup>2</sup>. Mit einer Einleitung und Allelujagesang ist Ps 33, 9 neben 148, 1 auch heute noch der Kernpunkt des unveränderlichen armenischen. Die syrische Liturgie hat in ihrem wechselnden Šûbbâhâ ein poetisches Gegenstück zum nestorianischen dëBëm. Die koptische Kirche bedient sich des Ps 150 als Kommunionlied.

<sup>1</sup>) 4, 26 (Ag. 87 f.). — Von größerer Bedeutung ist die T. im Offizium der ostsyr. Kirche.

<sup>2</sup>) Vgl. A. Baumstark, *Das frühchristliche Kommunionlied des antiochenischen Patriarchats*, in: *Gottesminne* 7, S. 2—20.



### III. Die poetischen Einleitungen zu Epistel und Evangelium.

Die jüngste Schicht wechselnder Meßgesänge stellen die Tûrgâmê (Sing. Tûrgâmā)<sup>1</sup> dar, die in besonderen Sammlungen überliefert sind und keine Erwähnung in den obengenannten Chorbüchern finden. Auch (Ps-)Georg kennt sie nicht, denn die das Wort T. nennende Randnotiz einer Hs seiner „Erklärung“ meint damit die vom Autor erwähnte Predigt; das gleiche gilt von der kurzen Angabe bei Abraham bar Lip(h)eh<sup>2</sup> und bei Timotheos II.<sup>3</sup> Als Dichter dieser Art von T. wird hauptsächlich 'Abdišô von Šôbā († 1318) und sein Zeitgenosse Kamis bar Qardāhê in den Hss genannt. Ersterer hat wohl überhaupt erst diese gesanglichen Einlagen geschaffen, die vielleicht nicht einmal allgemeine Verbreitung gefunden haben; jedenfalls sind sie nicht in den festen Bestand der gottesdienstlichen Gesänge übergegangen. Um 1840 berichtet Badger (II, 18), daß sie bei den Chaldäern höchstens noch an Hochfesten gebräuchlich seien<sup>4</sup>; dasselbe wird wohl bei dem Tiefstand der Liturgie und dem Mangel an Büchern auch bei den Nestorianern der Fall gewesen sein. Über die Ausführung dieser Gesänge berichtet derselbe Reisende, daß sie abwechselnd von den Diakonen am Altar vorgetragen würden.

Inhaltlich stellen sie eine poetische Einleitung („Vorwort“ nennt sie geradezu eine T.-Hs von Beirut<sup>5</sup>) zur Epistel bzw. zum Evangelium dar, denen sie unmittelbar vorangehen; sie werden also nach dem Gesange des Šûrrājā bzw. Zûmmārā eingefügt. Als T. vor der Apostellesung ist nur ein Text bekannt<sup>6</sup>, dagegen sind zum Evangelium T. für alle Feste und die meisten Sonntage handschriftlich überliefert; sie beginnen gewöhnlich mit einem Lobpreis Gottes, bieten dann eine poetische Umschreibung des Ev.-Textes, bzw. an Heiligenfesten eine Schilderung der Tugenden und Wunder, und schließen mit der Aufforderung, den Worten des Evangelisten aufmerksam zuzuhören<sup>7</sup>.

<sup>1</sup>) Vgl. A. Rücker, *Die liturgische Poesie der Ostsyrer* (3. Vereinsschrift der Görresgesellschaft 1914) 64—67.

<sup>2</sup>) Ag. 173.      <sup>3</sup>) Vat. syr. 150, fol. 104<sup>a</sup>.

<sup>4</sup>) Vgl. A. Scher, *Catalogue des Mss. syr. et arab. conservés dans la bibl. épisc. de Séert* (Mosul 1905) 33.

<sup>5</sup>) Vgl. meine Beschreibung der Hss im *Oriens christianus*<sup>2</sup> 9, S. 119/21. Ähnliche „Einleitungen“ (muqaddamāt) zu Epistel und Evangelium sind in arabischer Sprache dem nestorianischen Patriarchen Elias III Abû Ḥalim († 1190) zugeschrieben; vgl. *Discours religieux pour les principales fêtes de l'année par Elie III. Corrigés et commentés par l'abbé Yacoub prêtre chaldéen de Mossoul* (Mossoul 1873) 272—95. Wenn sie wirklich von Elias sind und ursprünglich syrisch abgefaßt waren, müßte man die Entstehung dieser Schicht noch ins 12. Jh. verlegen, ich halte es für wenig wahrscheinlich.

<sup>6</sup>) Engl. Übers. bei Brightman, *Liturgies eastern and western* 257.

<sup>7</sup>) Engl. Übers. des Ev.-T. für Christi Himmelfahrt, ebenda 259. Stücke des T. für Weihachten und für das Fest des hl. Georg s. A. Rücker, *Die liturgische Poesie des Ostsyrer* 66 f.

Formelle Eigentümlichkeiten dieser Evangelien-T. sind die Einleitung durch die Worte „O, die ihr glaubet“, das zwölfsilbige Metrum, Endreim und alphabetische Akrostichis der Strophen.

Eine parallele Erscheinung zu den T. des ostsyrischen Ritus ist in andern Riten nicht namhaft zu machen. Mit den Sequenzen des römischen Meßbuches haben sie nur das gemein, daß es sich in beiden Fällen um poetische Einlagen zwischen Epistel und Evangelium handelt; hinsichtlich Ursprung und Wesen sind sie völlig verschieden.

Vorstehender Überblick dürfte den Nachweis geliefert haben, daß die ostsyrische Kirche sich an Reichtum und Mannigfaltigkeit der gesanglichen Ausstattung des Meßopfers wohl mit andern messen konnte; sie hat uraltes Gut treu bewahrt und neues zweckmäßig und sinngemäß angegliedert. Auch hierin beweist sie das hohe Interesse, das ihre Theologie gerade der Liturgie entgegenbrachte. Einzeluntersuchungen, die sich eingehender mit dem Inhalt der Texte beschäftigen und vielleicht ein reicheres Material zur Grundlage machen können — ich erhoffe besonders aus den Turfanfunden und der besseren Erforschung der Kommentare sichere Erkenntnis der geschichtlichen Entwicklung —, dürften sowohl für die Religiosität dieser lange vergessenen Kirche wie auch für die Geschichte der Kirchenmusik lohnende Ergebnisse liefern.

---

# Ambrosiuszitat in einer Votivmesse.

Eine kleine Alkuinstudie

von Anselm Manser O. S. B. (Beuron).

## I.

Die Votivmesse *ad postulandam gratiam spiritus sancti* hat im heutigen römischen und ebenso im ambrosianischen Meßbuch folgende Postcommunio: *Concede, quaesumus omnipotens Deus, sanctum nos spiritum uotis promereri sedulis: quatenus eius gratia et ab omnibus liberemur tentationibus et peccatorum nostrorum indulgentiam percipere mereamur. Per Dominum etc.*

Die Textgeschichte dieses Gebetes erzählt nicht von erheblichen Wandlungen und Verschiedenheiten. Es findet sich wörtlich so im „Sacramentarium Fuldense saeculi X“<sup>1</sup>. Die Schreibung allerdings zeigt einige Abweichungen; darunter z. B. *quatinus* statt *quatenus*. Vielleicht ist das im Sinne des Verfassers oder des alten Abschreibers dieses Gebetes kein bloßer Schreibunterschied. Isidor von Sevilla nämlich, ein überragender Lehrmeister für das lateinische Mittelalter, hatte ja *quatenus* und *quatinus* für zwei streng geschiedene und zu scheidende Worte erklärt: *quatenus* sei Umstands-, *quatinus* dagegen Bindewort<sup>2</sup>. Wie Isidor lehren auch Beda Ven.<sup>3</sup> und — was hier besonders zu betonen — Alkuin, Lehrer und Unterrichtsminister des großen Kaisers Karl<sup>4</sup>. Dieser überlieferten, überfeinen Unterscheidung zufolge wäre dann allerdings *quatinus* das allein Richtige in diesem Gebet.

Ein zweiter Zeuge des X. Jahrhunderts, der unter dem Namen Leofric Missal bekannt ist, bietet ebenfalls *quatinus*; daneben abweichend in der Wortstellung und im Rhythmus: *spiritum sanctum nos uotis promereri sedulis*<sup>5</sup>. Die oben genannte Stelle, auf die es hier abgesehen ist, lautet im Sacramentar, das J. Pamelius 1571 vorab nach einer Kölnerhandschrift, wohl dem heutigen Cod. 88 der Kölner Dombibliothek, veröffentlichte, wieder etwas anders: *sanctum nobis spiritum uotis promerere sedulis*<sup>6</sup>. Die Zeitbestimmung des Kölner

1) Herausgegeben von G. Richter und A. Schönfelder, 1912, 203, nr. 1794.

2) Differentiarum lib. I. nr. 478; Migne PL 83, 58 B.

3) De orthographia, unter Q: PL 90, 144 C.

4) De orthographia, Littera Q: PL 101, 914 D.

5) *The Leofric Missal*, ed. F. E. Warren, 1883, 177, col. 2.

6) J. Pamelius, *Missalis SS. Patrum latinorum* tom. II, Coloniae 1609, p. 520; die Or. in dieser Form auch bei Migne PL 101, 446 C.

Cod. 88 schwankt. E. Dümmler stimmte für das IX. Jahrhundert; nach Jaffé-Wattenbach ist er um 200—300 Jahre jünger<sup>1</sup>.

Abt Martin Gerbert brachte in seinen *Monumenta veteris liturgiae alemannicae*<sup>2</sup> auch die Votivmesse *De s. spiritus dono postulando* mit dem Schlußgebet *Concede*, das die beregte Stelle genau wie das Fuldaer Sacramentar und unser Missale bietet. Gerberts Ausgabe beruht auf Sacramentarien des X. Jahrhunderts aus dem südlichen Deutschland. Das eine ist das Sacramentarium Gregorianum der Heidelberger Universitätsbibliothek (Cod. Sal. IX b), das aus dem Benediktinerkloster Petershausen bei Konstanz 1826 dorthin kam<sup>3</sup>; das andere ein Sacramentarium Gregorianum, das einst in St. Blasien selber lag und später mit den Mönchen nach St. Paul in Kärnten in die Verbannung wandern mußte, wo es als Cod. membran. Nr. 20 verwahrt wird<sup>4</sup>. Wie Oechelhäuser das Sacramentar von Petershausen aus Reichenau herleitet, so Kraus auch das von St. Blasien-St. Paul, und zwar mit überzeugenden Gründen. K. Künstle hat diesen beipflichtend beide Bücher unter die Erzeugnisse der *Kunst des Klosters Reichenau im IX. und X. Jahrhundert* (1906, 22) eingestellt. Also die gleichaltrigen Bücher vom mitteldeutschen Fulda und dem südlichen Reichenau stimmen in jener Zeile engstens überein — im Gegensatz zu anderen Büchern.

Der älteste Textzeuge für das Gebet *Concede*, der dem Suchenden begegnen wollte, findet sich im Werke A. Staerk's O. S. B.: *Manuscripts latins du V<sup>e</sup> au XIII<sup>e</sup> siècle conservés à la bibliothèque impériale de Saint-Petersbourg*, t. I, 1910, 113. Es handelt sich um Codex Q. v. I, Nr. 41; ein Sacramentar aus dem IX. Jahrhundert, und zwar gewiß aus seiner zweiten Hälfte oder aus der Mitte, wie die beigegebenen Schriftbilder nahelegen. Die Oration steht auf fol. 157<sup>v</sup> und lautet nach der urkundlich gehaltenen Wiedergabe von Staerk: *Concede q̄s om̄nips Ds Sp̄m nos scm̄ uotis promereri sedulis. quatenus eius gratia ab omnib. liberemur tēptationib. et peccatorum nr̄orum indulgentiam mereamur accipere. Per Dnm̄ in unitate eiusdem Sp̄s sci.*

Aus den angeführten Zeugnissen geht hervor, daß die sattsam betonte Stelle nach Ort und Zeit zum eisernen Bestand, zum Kern der Oration *Concede* gehört.

Die zweite Strophe nun des Hymnus *Iam surgit hora tertia*, der unzweifelhaft vom hl. Ambrosius von Mailand gedichtet ist, lautet:

<sup>1</sup>) Vgl. R. Stapper, *Karls d. Gr. Römisches Meßbuch*, 1908, 21.

<sup>2</sup>) Pars I, St. Blasien 1777, 261.

<sup>3</sup>) s. A. v. Oechelhäuser, *Die Miniaturen der Universitätsbibliothek zu Heidelberg* I, 1887, 4.

<sup>4</sup>) Vgl. F. X. Kraus, *Die Kunstdenkmäler des Großherzogthums Baden*, Bd. III (Kreis Waldshut) 1892, 98 ff.



*Qui corde Christum suscipit, Innoxium sensum gerit Uotisque perstat sedulis Sanctum mereri spiritum*<sup>1</sup>.

Das ambrosianische Verspaar und die Postcommunio berühren sich in einer Art und Weise, daß augenscheinlich ein Abhängigkeitsverhältnis obwaltet. Da läßt sich — wenigstens rein logisch gesprochen — immerhin fragen, ob nicht der hl. Ambrosius († 397) in seinem Hymnus unsere Postcommunio verwendet habe. Ambrosius hat ja viel Fremdes übernommen und weitergegeben, viel nach alter Sitte stillschweigend zitiert und umgegossen; man denke nur an das philonische Gut bei dem mailändischen Vater. Er, der lebenslang ein offener gelehriger Schüler verehrter Meister blieb, dürfte von der Liturgie her nicht weniger mit Gedanken, Bildern, schlagenden Worten bereichert worden sein, als etwa durch Vergil, der bei ihm so leicht und oft auftritt. Die Frage harrt noch des Studiums. In einem besondern Einzelfall ist vielleicht die Abhängigkeit des hl. Ambrosius von einem liturgischen Text wahrscheinlich gemacht worden. In der Lukaserklärung des Heiligen<sup>2</sup> begegnen wir einem hymnenartigen prachtvollen Lobpreis der Stellung des Wassers im Kreis der Weltstoffe. Mit diesen Ausführungen decken sich wörtlich Teile des alten majestätischen Wasserweihegebetes *Sanctificare per Verbum Dei unda caelestis*, das wohl in ursprünglichster Form im ambrosianischen Sacramentar aus Biasca saec. IX vorliegt und mit einigen Abweichungen im heutigen Pontificale Romanum für die Wassersegnung bei der Einweihung einer neuen Kirche vorgeschrieben ist<sup>3</sup>.

Die Verwandtschaft war schon dem Mauriner Ménard klar. In seinen Notae nr. 524—526<sup>4</sup> zu seiner Sacramentar-Ausgabe von 1642 erklärt er den hl. Ambrosius als Quelle für den Verfasser genannter Weiheformel. So denkt auch P. de Puniet<sup>5</sup>. Nach F. Probst dagegen hat fraglos Ambrosius beim liturgischen Text eine Anleihe gemacht<sup>6</sup>. Die gleiche Auffassung tritt zutage bei dem sehr verdienten Herausgeber von Quellen mailändischer Liturgie M. Magistretti<sup>7</sup>. Und ein Kenner wie Giovanni Mercati<sup>8</sup> findet eine solche Ansicht gar nicht befremdlich, ohne ihr aber entschieden beizutreten. Ihr möchte u. a. noch als Stütze dienen eine Stelle bei einem afrikanischen Zeitgenossen des hl. Ambrosius, bei Optatus von Mileve<sup>9</sup>, die auch an jenes Weihe-

1) Blume-Dreves, *Analecta hymnica*, Bd. 50, 1907, 12; bequemer zu erreichen bei H. Lietzmann, *Lat. altkirchl. Poesie* = „Kleine Texte“, Nr. 47/49, 1910, 9, 6.

2) Lib. X, n. 48, ed. Schenkl, 1902, 473.

3) Die beiden Texte sind einander gegenübergestellt in dem gehaltvollen Artikel *Bénédiction de l'eau* von Pierre de Puniet in Cabrols *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie*, t. II, 693.

4) Migne PL 78, 415 B, 526.

5) A. a. O. seines Artikels, 695.

6) *Die ältesten römischen Sacramentarien und Ordines*, 1892, 224.

7) *La liturgia della chiesa milanese nel secolo IV*, vol. I, 1899, 17f.

8) *Antiche reliquie liturgiche*, 1902, 7.

9) *De schismate donatistarum*, lib. VI, n. 6, ed. Ziwsa, 1893, 153.

gebet erinnert<sup>1</sup>. Ob es nicht gemeinsame Quelle für beide Väter war? Selbst ein festes Ja würde noch keinen Grund zur Vermutung ergeben, Ambrosius habe in seinem Hymnus *Iam surgit hora tertia* die Postcommunio *Concede* der Messe um die Geistesgnade benutzt. Das würde Voraussetzungen notwendig machen, für die liturgiegeschichtliche Anhaltspunkte oder gar Begründungen fehlen. Die Überlieferungsgeschichte der Oration *Concede* drängt zur umgekehrten Anschauung.

## II.

In dem alten Bestand der drei römischen Sacramentarien findet sich dieses Gebet nach Wilsons Index nirgends. Hingegen trifft man es öfters im wieder und wieder bereicherten Sacramentarium Gregorianum an, aber regelmäßig nur als Bestandteil der bald so, bald anders betitelten Motivmesse um die Geistesgnade, einer Messe, die eben unter die besagten nachträglichen Bereicherungen des Gregorianum zu rechnen ist.

Die sogenannten Wochenmessen (*Missae uotivae per hebdomadam*), zu denen die oben angeführte zählt, gewannen bereits im X. Jahrhundert breiten Boden im Bereich des römischen Ritus, wie A. Franz<sup>2</sup> darlegt. Sie alle aber gehen wohl vor den Ausgang des IX. Jahrhunderts zurück, und einige wenigstens reichen sicher bis in die Zeit Karls d. Gr. hinauf, bis auf Alkuin von Tours († 804), den maßgebenden und geschmackvollen Liturgiker, den berühmten Vulgata-Revisor, den tieffrommen Berater und Helfer Karls d. Gr. in wissenschaftlichen und liturgischen Bestrebungen. Wir besitzen zwei Briefe von Alkuin, in denen er eigens solcher von ihm stammender Motivmessen erwähnt, und zwar bezeichnenderweise in einem Brief an die Mönche von Fulda vom Jahre 801 oder 802, und in einem andern an die Mönche von St. Vedast (Arras) aus den Jahren 796—804<sup>3</sup>. Von einer Heilig-Geist-Messe redet Alkuin in diesen beiden Schreiben allerdings nicht. Da aber anderseits die zwei Listen sich nicht decken, ist es keineswegs zu denken verwehrt, daß Alkuin noch weitere derartige Meßformulare angelegt hat. In Stil und Aufbau ist die in den älteren Zeugen der Reihe der Wochenmessen auftretende *Missa ad postulandam gratiam* sp. s. den andern sicher alkuinischen vollkommen gleich. Es gibt in diesem Punkt überdies eine unverächtliche Tradition.

Der kenntnisreiche Liturgiker Bernold von Konstanz, erst Mönch von St. Blasien auf dem Schwarzwald und später von Allerheiligen bei Schaffhausen († 1100), führt in seinem kostbaren, von G. Morin ihm endgültig zuerkannten *Micrologus* (cap. LX) diese Messe auf den *magister Albinus*, d. h. unsern Alkuin zurück<sup>4</sup>. Allerdings liegt

<sup>1</sup>) Vgl. Probst a. a. O. 223 in Anm. 6 zu S. 222.

<sup>2</sup>) *Die Messe im deutschen Mittelalter*, 1902, 134 ff.

<sup>3</sup>) ed. E. Dümmler in den *Mon. Germ. hist. Epp. Carol. aevi*, II, 1895, nr. 250, p. 404 sq., u. nr. 296, p. 454 sq.

<sup>4</sup>) PL 151, col. 1020 B.

zwischen 800 und 1100 ein langer Zwischenraum; aber Bernold knüpft offenbar schon an eine frühere Überlieferung an. Zweifels- ohne spricht zugunsten dieser Ansicht — wenn auch nicht gerade laut und entscheidend — das Vorhandensein dieser Messe mitten unter sicher alkuinischen Votivmessen im eingangs genannten Sacramentarium der Abtei Fulda, die mit Alkuin besonders durch dessen Lieblingsschüler Hrabanus Maurus in Verbindung stand, und ebenso im Leofric Missal, einem Sacramentar, das ja in seinem Hauptteil samt den Votivmessen *per hebdomadam* aus dem Umkreis von St. Vedast (Arras), wenn nicht gar aus der mit Alkuin vertrauten Abtei St. Vedast selber stammt<sup>1</sup>. Die Erinnerung an Alkuins einschlägige Briefe an die zwei Benediktinerklöster ist pfadweisend. Die beiden Sacramentarien gehören allerdings dem schon vorgeschrittenen X. Jahrhundert an, mögen aber auf bedeutend ältern Vorlagen auch hinsichtlich der Wochenmessen beruhen. In der Tat finden wir gerade auch die in Frage stehende Messe um die Gnade des Hl. Geistes in frühern Quellen. Dafür einige wenige Belege.

An erster Stelle sei genannt Cod. ms. 272-320 der Reimser Stadtbibliothek<sup>2</sup>. Dieses Sacramentar gehört nach dem Urteil Delisles der zweiten Hälfte des IX. Jahrhunderts an und war ursprünglich im Gebrauch der Kirche von Noyon. Neben andern Votivmessen steht in diesem Buch auch die *Missa ad postulandum gratiam sp. s.*<sup>3</sup>. Es verdient Erwähnung, daß hier in dieser sehr alten Quelle der schlichte Titel ganz mit dem des geltenden Missale Romanum übereinstimmt, während z. B. spätere Quellen vielfach Abweichungen aufweisen.

Unter Nr. XXXVIII führt Delisle (S. 153—157) eine Handschrift der Bodleiana (Auct. D. I. 20) von Oxford auf<sup>4</sup>. Diese Handschrift stammt ebenfalls noch aus dem IX. Jahrhundert und ist deutscher Herkunft, wie die Namen auf fol. 2 verraten, und wurde früher vermutlich dem Kloster St. Emeramm in Regensburg zugeteilt. Nun steht aber im Kalender dieser Handschrift auf den 1. Dez.: *Dedicatio ecclesiae sancti Albani martyris*. Das deutet auf Mainz. Wirklich wurde St. Alban dort am 1. Dez. 805 eingeweiht<sup>5</sup>. Die Sacramentarhandschrift bietet neben den andern Wochenmessen für feria III. auch die *De postulando dono sp. s.* Mainz-Hraban-Alkuin: das klingt gut zusammen. Ein anderes Mainzer Meßbuch aus dem St. Albankloster hat im Nachtrag gleichfalls die Reihe der Wochenmessen. Er ist wohl in der ersten Hälfte des X. Jahrhunderts ge-

<sup>1</sup>) s. Léopold Delisle, *Mémoire sur d'anciens sacramentaires*, 1886, nr. LXXX, 218—220.      <sup>2</sup>) Beschrieben bei Delisle a. a. O. 116—122.      <sup>3</sup>) Delisle 118.

<sup>4</sup>) Facsimile bei A. Merton, *Die Buchmalerei in St. Gallen*, 1912, Tafel 14 u. 15.

<sup>5</sup>) s. *Mon. Germ. hist. Poëtae lat. aevi Carol.*, I, 1881, ed. Dümmler, 431, II, ebenso das Martyrologium des Mainzer Erzbischofs Hrabanus Maurus auf den 1. XII. in PL 110, col. 1182 D.

schrieben<sup>1</sup>. In Mainz war für Alkuinischen Einfluß der Boden seit den Tagen des Erzbischofs Riculf — und dann Hrabans — sehr günstig<sup>2</sup>.

Nach R. Stapper<sup>3</sup> finden sich die „Alkuinischen Votivmessen“ auch im Cod. 137 der Kölner Dombibliothek, der aus dem Ende des IX. Jahrhunderts stammt, wie in dem schon genannten Cod. 88 derselben Sammlung.

Weiter zurück liegt ein anderer Zeuge: das Sacramentar aus der Abtei St. Amand in Belgien, jetzt in der Königlichen Bibliothek in Stockholm<sup>4</sup>. Der Schriftcharakter weist auf die Mitte des IX. Jahrhunderts hin. Als dritte ist unter den Votivmessen in den Capitula (Inhaltsverzeichnis mit vollen Titeln) angemerkt: *Missa ad postulandam gratiam sp. s.*, genau wie im gleichalterigen Buch aus Noyon-Reims und in unserm heutigen Missale.

Die zwei oben genannten Handschriften haben wohl einen verwandten Zeitgenossen im Sacramentar aus Tournai, das aus dem Besitz des bücherfreundlichen Grafen Zaluski in die kaiserliche Bibliothek von St. Petersburg kam, wo es unter der Nummer Q. I. 41 eingereiht ist<sup>5</sup>. A. Staerk O. S. B. hat in seinem monumentalen Werk *Les manuscrits latins . . . de Saint-Petersbourg*, t. I, 74—127 dieses Sacramentar sehr ausführlich behandelt und manche Teile buchstabengetreu veröffentlicht. Darunter befindet sich erwünschterweise auch die *Missa ad postulandā gratiā Sps sci* (p. 113) mit der bereits hier abgedruckten Schlußoration *Concede*. Das sei hervorgehoben, weil mit der Feststellung der Messe um die Geistesgnade in alten Quellen nicht auch unmittelbar das Vorhandensein unserer heutigen Postcommunio *Concede* gegeben ist, wenigstens nicht in spätern Zeugen. Es hat damit seine eigene Bewandtnis und Entwicklung.

Das Vetus Missale Romanum monasticum Lateranense z. B. hat in seiner *Missa ad poscendam gratiam sp. s.* die Postcommunio: *Sacrificium salutis nostrae sumentes, etc.*, die so wenig als etwa *Concede* dem alten Bestand der römischen Sacramentarien angehört, sondern erst in einem Anhang des Gregorianum auftritt. Dieses Missale monasticum stammt aus dem Ende des XI. oder dem Anfang des XII. Jahrhunderts<sup>6</sup>. Eine Messe gleichen Titels wie in diesem Sacramentar des Lateran (pag. 309) begegnet uns im Missal of St. Augustine's Abbey Canterbury<sup>7</sup>, das um rund 1100 abgeschrieben wurde. Auch hier fehlt *Concede*, und die Postcommunio ist einfach die der allgemeinen Votiv-

<sup>1</sup>) Vgl. Probst, *Die älteren Sacramentarien und Ordines*, 312, und Stapper, *Karls d. Gr. Röm. Meßbuch*, 21, sowie Merton, a. a. O., 88 f. der Einleitung.

<sup>2</sup>) s. K. Werner, *Alcuin und sein Jahrhundert*, 1876, S. 76 f.

<sup>3</sup>) A. a. O. 20.

<sup>4</sup>) Delisle, a. a. O. nr. XX, 106—116.

<sup>5</sup>) Delisle, a. a. O., Appendice, XIX, 396—400.

<sup>6</sup>) ed. E. de Azevedo — nach den Vorarbeiten des Kardinals N. Antonelli — Romae 1752; vgl. Fr. Zaccaria, *Bibliotheca ritualis* I, Romae 1776, 72 sq.

<sup>7</sup>) ed. M. Rule, 1896, 133 ff.



messe vom Hl. Geist: *Sancti spiritus, Domine, etc.* Das Missale ad usum ecclesie Westmonasteriensis aus dem späten XIV. Jahrhundert<sup>1</sup> hat in seiner Votivmesse vom Hl. Geist eine doppelte Postcommunio: 1. *Sancti Spiritus Domine, etc.*, wie im Missal von Canterbury, und 2. *Sacrificium salutis*, wie im Missale Lateranense, aber von *Concede* keine Spur. Das ist verständlich. Denn in den vorgeführten ältern Zeugen der Votivmesse um Erlangung der Gnade des göttlichen Geistes mit der Oration *Concede* tritt diese nie allein nach der Kommunion auf, regelmäßig geht die andere *Sacrificium salutis* voraus. Ihr folgt dann *Concede*, die z. B. im Sacramentar von Fulda und im Pamelianischen als *alia* bezeichnet ist. Das bedeutend ältere Sacramentar von Tournai dagegen überschreibt *Concede* mit *ad populum*, ebenso lautet der Titel im Leofric Missal. Wenn man diese Feststellung im Lichte der Geschichte der *Oratio ad populum* erwägt, so kann es kaum zweifelhaft sein, daß das *ad populum* in den zwei genannten Sacramentarien den ursprünglichen Titel und die ursprüngliche Bestimmung der Oration *Concede* in der entsprechenden Votivmesse darstellt. Auch ihr Inhalt legt das nahe; sie nimmt nämlich keinerlei Bezug auf die eben stattgefundene Kommunion, wie es sonst im ältern römischen Stil der Postcommunio mit seltenen Ausnahmen geschieht. Treffend sagt Bernold von Konstanz in seinem *Micrologus*, cap. 51: *Oratio super populum, in qua non de communicatione, sed de populi protectione specialiter oratur*<sup>2</sup>. Diese *Oratio super populum* kam im römischen Meßritus im Laufe der Jahrhunderte immer mehr in Abgang. Im Sacramentarium Gelasianum ist sie ein regelmäßiger Bestandteil der Messe. Im Gregorianum ist sie schon sehr beschränkt. In der Zeit Karls d. Gr., Alkuins und Amalars hatte sie immerhin noch mehr Bedeutung und häufigere Verwendung als in den nachfolgenden Zeiten, wo sie schließlich nur noch den Feriae der Quadregesima verblieb. Um 800 mußte gewiß bei Anlegung von Meßformularien — wie sie die Wochenmessen darstellen — die Beigabe einer *Oratio super (ad) populum* noch angezeigt erscheinen<sup>3</sup>.

An Orten und zu Zeiten, wo es für eine *Oratio ad populum* in der *Missa ad postulandam gratiam sp. s.* keine Verwendung — oder nicht mehr — gab, mochte man *Concede* mit dem viel und wenig sagenden *alia* überschreiben oder weglassen. Anderwärts hingegen gewann *Concede* den Vortritt vor der eigentlichen Postcommunio *Sacrificium salutis*, wurde selber vollberechtigte Postcommunio und behauptete und behauptet die gewonnene Stellung in der entsprechenden Votivmesse des römischen Meßbuches.

<sup>1</sup>) ed. J. Wickham Legg, fascic. II, 1893, col. 1114.

<sup>2</sup>) PL 151, col. 1014 C.

<sup>3</sup>) Vgl. u. a. A. Krazer, *De Apostolicis, nec non antiquis ecclesiae occidentalis Liturgiis*, Augustae Vindelicorum 1786, 574 sq.

Die vorgelegten Tatsachen und Zeugnisse legen es nahe, den Ursprung dieser Votivmesse mit *Concede* nicht etwa in Rom und Italien, auch nicht in England zu vermuten, sondern lassen eher an einen Angelsachsen auf dem Festland — an Alkuin — denken, was ja Bernold von Konstanz streng fordert. Gewiß geht keine der oben angeführten Handschriften, die unsere Votivmesse mit *Concede* enthalten, auf die Jahre Alkuins zurück. Übrigens dürften wir in Sacramentarien aus seinen Tagen auch die sicher von ihm stammenden Votivmessen schwerlich je antreffen, denn sie waren ja ursprünglich private Arbeit und zu privatem, nicht amtlich allgemeinem Gebrauch bestimmt. Bis zum allgemeinen Gebrauch und zur Verbreitung in den Sacramentarien mochte es längerer Zeit bedürfen, die um die Mitte des IX. Jahrhunderts bereits angebrochen war. Da erscheint unsere Votivmesse mit *Concede* neben den als sicher alkuinisch betrachteten in natürlicher und gleichartiger Stellung. Schon lange bevor man, wie es scheint, die hier aufgereihten Beobachtungen zusammenhängend betrachtete, wagte man es, auch die fragliche Votivmesse entschieden Alkuin zuzuweisen.

F. E. Warren z. B. begleitet in seiner schönen Ausgabe des Leofric Missal auch diese Messe rundweg mit dem bündigen Vermerk: *Compiled by Alcuin*<sup>1</sup>.

Die alkuinische Herkunft der ganzen Reihe der Wochenmessen findet einen sehr bedeutenden Vertreter an Abt F. Cabrol: *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie* (I, 1907, col. 1078 ss.). Gleich an zweiter Stelle der Reihe steht die *Missa de gratia s. sp. postulanda* (col. 1079). Noch entschiedener ist Abt Cabrols Mitbruder und Mitarbeiter Havard. In P L 101, col. 445 sqq. steht zuvorderst unter den Opuscula liturgica unter dem Namen Alkuins ein *Liber sacramentorum*. Im ersten Kapitel (col. 446) trifft man gleich die *Missa de gratia s. sp. postulanda* mit dem Schlußgebet *Concede*. Havard nun urteilt bei Cabrol, *Les origines liturgiques* (1906, 270), nach einigen einleitenden Bemerkungen und Verweisungen: „Il n'y a donc pas à hésiter, Alcuin est bien l'auteur dudit sacramentaire“ d. h. des eben genannten *Liber sacramentorum* bei Migne P L 101. Hinsichtlich der Wochenmessen dieses Buches war schon sein erster Herausgeber J. Pamelius derselben unumwundenen Überzeugung wie Havard (*Missalis ss. Patrum* t. II, Prolegomena, § De Alcuini Sacramentorum libro).

Vielleicht werden sich einmal die Verbreitung der von Alkuin unternommenen Vulgata-Ausgabe und seiner Opuscula liturgica gegenseitig beleuchten und aufhellen können.

<sup>1</sup>) P. 177, col. 1, Nota 2.

## III.

Den alkuinischen Ursprung der Votivmesse, in der *Concede* steht, angenommen, bleibt immer noch die Frage, ob Alkuin dieses Gebet bloß anderswoher übernommen, oder selber verfaßt, oder neugestaltet habe. Soviel läßt sich sagen, daß das Ambrosiuszitat mit Alkuins Art und Weise liturgischen Schaffens sehr gut reimen würde. Wie Mit- und Nachwelt in Alkuin einen hochangesehenen und beliebten Meister ehrte, so war er seinerseits aufrichtigster Verehrer und hingebendster Schüler der kirchlichen Vorzeit gewesen<sup>1</sup>. Alkuin war ein ungewöhnlicher Kenner der Väterschriften, die er in seinen gelehrten Werken reichlichst verwendet. Zutreffend urteilt die *Histoire littéraire de la France* der Mauriner (t. IV, 1866, 344): „Il y avoit alors peu de pères latins dont il (Alcuin) n'eût fait une lecture assidue; mais il s'attacha particulièrement à S. Augustin, dont il a fait passer diverses choses dans presque tous les écrits qui nous restent de lui.“ Wie Alkuin den hl. Ambrosius kannte und schätzte, beweist insbesondere das „Buch gegen die Irrlehre des Felix“, Kap. 56, usw.<sup>2</sup>.

Ein ähnliches Verhalten beobachtete Alkuin in seinen liturgischen Arbeiten. Er übernahm da vieles aus alten guten Quellen, z. B. aus der spanischen Liturgie, und wenn er ein Gebet selbständig verfaßte, entsprach es ganz seiner Geistesrichtung, irgend ein feines sinnvolles Väterwort hineinzuverweben. Gerade nach dieser Seite hin hat Cabrol in seinem schon angezogenen Artikel über Alkuin im *Dictionnaire d'arch. etc.* neue kostbare Aufschlüsse geboten<sup>3</sup>. Die Verse des hl. Ambrosius, die in *Concede* vorliegen, konnten einen Mann wie Alkuin mit gutem Grund zu freier liturgischer Verwendung locken.

Der Hymnus *Iam surgit hora tertia* war nicht bloß ein Meisterstück der altchristlichen Liedkunst, das man nur in den Bibliotheken finden konnte wie etwa die Gedichte des Horaz, sondern es war frühzeitig und nicht etwa nur in Mailand in das kirchliche Gebetsleben aufgenommen worden. Das zeigen z. B. die Nonnenregel des hl. Caesarius von Arles († 543)<sup>4</sup> und die beiden Klosterregeln des Aurelian von Arles († um 550; 553?): *Cotidianis igitur diebus ad Tertiam dicite ymnus „Iam surgit hora tertia“*<sup>5</sup>. Als Hymnus zur Terz steht er auch im Hymnar des Cod. Vaticanus Regin. 11, der der Zeit und der zweiten Heimat Alkuins vielleicht nahe steht<sup>6</sup>. Der Gebrauch scheint aber gar nicht verbreitet gewesen zu sein, und so mußte damals ein freies Zitat aus diesem Hymnus wenig auffallen.

<sup>1</sup>) Vgl. bes. den 213. Brief vom Jahre 801 in der Ausgabe Dümmlers, 357.

<sup>2</sup>) PL 101, col. 111 sqq. <sup>3</sup>) A. a. O. col. 1080 ss.

<sup>4</sup>) Acta Sanctorum Bolland., Januarii Tom. II., 1863, S. 17 § XI, 66, bzw. Clemons Blume, *Der Cursus s. Benedicti Nursini und die liturgischen Hymnen des 6.—9. Jahrhunderts*, 1908, 36.

<sup>5</sup>) Migne PL 68, 393B. 395B. 403C. 405C, bzw. Blume, a. a. O, S. 43.

<sup>6</sup>) s. A. Wilmart in: *Revue bénéd.* XXVIII (1911), p. 341—369.

Merkwürdig ist, daß gerade Alkuins Lieblingslehrer, der hl. Augustin, aus diesem Hymnus seines Täufers die Halbstrophe mit großem Nachdruck zitiert, die im Gebet *Concede* wiederkehrt. So sind durch Augustin jene zwei Verse schon sehr früh zu besonderer dogmengeschichtlicher Bedeutung gelangt. Er verwendete sie nämlich 415 in seiner Schrift *De natura et gratia . . . contra Pelagium*<sup>1</sup> als einen bedeutsamen Beleg für die kirchliche Erblehre von der Notwendigkeit der Gnade<sup>2</sup>. Ob das nicht auf den Verfasser des *Concede* mitbestimmend einwirkte?

Aus der kleinen Untersuchung dürfte als Ergebnis hervorgehen:

1. In der Postcommunio *Concede* der Votivmesse des römischen Meßbuches *ad postulandam sp. s. gratiam* gewann ein echtes, schon von Augustinus angezogenes Ambrosius-Wort in leise abgeänderter Form ein langes liturgisches Nachleben auf breitem Boden.

2. *Concede* tritt in den namhaft gemachten liturgischen Quellen nicht getrennt und selbständig auf, sondern immer nur als Bestandteil der genannten Votivmesse, ursprünglich als *Oratio ad populum*, später erst als (einzige) Postcommunio.

3. Diese Votivmesse mit *Concede* stammt äußerst wahrscheinlich, wenn nicht sicher, mit einigen anderen sogenannten Wochenmessen von Alkuin her. Damit hat der ebenso einflußreiche wie überlieferungstreue und tieffromme Gottesgelehrte und Liturgiker wohl nachhaltig auf die besondere Ehrung des Hl. Geistes im abendländischen Gottesdienste und auf ihren Niederschlag in der mittelalterlichen Kunst mitgewirkt.

4. Vermutlich hat Alkuin *Concede* nicht, wie sonst vieles, von anderswoher übernommen, sondern selbst geschaffen oder doch in diese Form gebracht.

<sup>1</sup>) Cap. LXIII, nr. 74 ed. Maurin.

<sup>2</sup>) PL 44, col. 284.



# SYSTEMATISCHE AUFSÄTZE

## Über die systematische Methode in der Liturgiewissenschaft.

Von Romano Guardini (Bonn).

### I.

Die Liturgie ist ein Kulturgebilde mit ganz bestimmter geschichtlicher Prägung. Sie ist entstanden unter dem Einfluß feststellbarer Verhältnisse; hat sich durch lange Zeit hin gemäß ihrer inneren Anlagen entwickelt und dabei durch verschiedene landschaftliche, völkische, kulturelle Bedingungen sowie durch äußere Vorgänge tiefe Veränderungen erfahren; muß endlich solche Umbildungen — wie die jüngsten Reformen beweisen — noch beständig gewärtigen. So ist die Liturgie, nach Form, Inhalt und Bedeutung für die religiöse Gemeinschaft, ein Gegenstand geschichtlicher Untersuchung.

Andererseits ist sie aber nicht nur etwas, das einst war, sondern auch etwas, das heute ist. Sie liegt nicht bloß in Schriften und Denkmälern der Vergangenheit begraben, wie etwa die Verehrung des Mithras, sondern steht heute als wirkliche Lebensäußerung wirklicher religiöser Gemeinschaften vor uns, insbesondere als Religionsübung der katholischen Kirche. Schon als solche, als Vorhandenes, als von bestehenden Gemeinschaften gedachter Gedanke, gebrauchtes Wort, geübte Handlung, durchlebter Seelenzustand, zwingt sie zu einer weiteren Art der Untersuchung. Neben der Frage: „Wie ist sie geworden?“ fordert die Liturgie die zweite: „Was ist und bedeutet sie jetzt?“ So, wie etwa die Rechtswissenschaft nicht nur zu forschen hat, wann und wie das Recht entstanden ist, sondern auch, wie es sich jetzt mit der bestehenden gesetzlichen Ordnung verhält.

Es müßte also festgestellt werden, was zurzeit überhaupt als Liturgie gegeben ist: welche Texte, Riten, Geräte, Symbole, Vorschriften; darinnen welche Gedanken, Absichten usw. Also zunächst eine Bestandsaufnahme, durch die das Vorhandene ins wissenschaftliche Bewußtsein gehoben wird. Dann wäre zu fragen, ob das alles nur ein Anschwemmsel zusammenhangloser Einzelstücke ist, oder aber ob eine irgendwie geartete gedankenmäßige, tätigzweckliche, künstlerische oder stimmungsmäßige Einheit vorliegt. Ist dies der Fall,

dann muß Inhalt und Form dieses Gebildes daraufhin geprüft werden<sup>1</sup>. Endlich ist zu fragen, wie es im Gesamtbereich des Lebens jener Gemeinschaft steht, von der und für die es geschaffen wurde, und durch welche es gelebt wird.

So ist schon durch das Gesagte neben die historische eine systematische Liturgiewissenschaft gestellt<sup>2</sup>.

Noch nachdrücklicher drängt sich diese Folgerung auf, wenn man bedenkt, daß die Liturgie etwas Verbindliches ist. Bleiben wir bei dem vorhin angezogenen Bild: Die Gesellschaftswissenschaft — im weiteren Sinne — hat erkannt, daß das Rechtswesen nicht nur etwas Vergangenes, sondern auch etwas Vorhandenes, heute Bedeutungsvolles ist. So hat sie der Geschichte des Rechtes die Wissenschaft von dessen Bau und Zweck, d. h. das System des Rechtes an die Seite gestellt. Nun gelangt sie zu einer zweiten Tatsache. Das Recht ist nicht nur vorhanden und wirksam, sondern auch verbindlich. Es beeinflußt nicht nur, wie jede andere gegebene Ursache auch, sondern verpflichtet. Es ist nicht nur, sondern es gilt. Dadurch wird das Recht als Ganzes, als positive Ordnung bestimmter gesellschaftlicher Verhältnisse aus dem Bereich des nur Tatsächlichen, des bloßen geschichtlichen Werdens und Vergehens herausgehoben und in die Nähe des Übergeschichtlich-Unbedingten gerückt. Will also die Rechtswissenschaft ihrem Gegenstand Genüge tun, so muß sie zu der Frage nach seinem geschichtlichen Werdegang die andere fügen: „Wie und wozu verpflichtet diese Rechtsordnung? Welches ist das System ihrer Gedanken, Grundsätze, Absichten, Mittel, Vorschriften?“

Ähnlich ist es mit unserem Gegenstand bestellt. Sobald die zuständige Gewalt der kirchlichen Gemeinschaft in rechtsgültiger Weise Wortlaut und Handlung des Gottesdienstes festgelegt hat, dann stehen wir nicht mehr vor einem bloß Vorhandenen, sondern vor einem Geltenden. Und der Wissenschaft ist damit die Aufgabe zugewiesen, Umfang, Absichten, Inhalt solcher Geltung festzustellen<sup>3</sup>.

---

1) Über verschiedene Versuche, dieser Einheit gerecht zu werden, vgl. P. de Puniet O. S. B., *La méthode en matière de Liturgie*, in: *Cours et Conférences des semaines liturgiques*, tome II, 1914, S. 39 ff.

2) Der Ausdruck „systematisch“ befriedigt nicht ganz. Insofern er soviel bedeutet wie „geordnet“, „zielbewußt“, kommt er jeder Wissenschaft, also auch der geschichtlichen, im Gegensatz zum regellosen Fragen zu. Hier soll er aber die besondere Forschungsrichtung und -weise bezeichnen, welche die auf das Gleichzeitig-Zusammenhängende gerichtete Forschung von der dem zeitlichen Werden zugewandten unterscheidet.

3) Daß die Liturgiewissenschaft wesentlich und in erster Linie eine Lehre von der geltenden Liturgie ist, siehe auch bei C. Callewaert, *Liturgicae institutiones*, Tr. 1. *De S. Liturgia universim* Tom. I, 1919, S. 140 ff.; 152. Vgl. dazu de Puniet, a. a. O. 43 ff. — Vom historischen Standpunkt über den Primat der lateinischen Liturgie Pr. Guéranger O. S. B., *Institutiones liturgiques*, IV. 2. Aufl. (1885) S. 455 ff.

So wird die systematische Liturgiewissenschaft aus einer Lehre vom bloßen liturgischen Leben zu einer vom liturgischen Gelten<sup>1</sup>.

In endgültiger Weise wird die Notwendigkeit einer systematischen Liturgiewissenschaft durch folgende Überlegung erwiesen. Die Geltung einer positiven Rechtsordnung ist immer nur eine tatsächliche. Letztere besteht nicht notwendig, sondern weil und insofern die betreffende gesetzgebende Gewalt sie aufgestellt hat und aufrecht hält. Wohl haben die in ihr enthaltenen logischen, ethischen, juristischen Allgemeinsätze notwendige Geltung. Sie können aber immer nur mit den Mitteln des auf sich gestellten Verstandes, und daher nur mit natürlicher Zuverlässigkeit erkannt werden. Die Liturgie der katholischen Kirche hingegen bildet einen Teil des von Gott gegebenen, und damit als wahr, gut, recht, heilig verbürgten übernatürlichen Lebens. Sie ist von der zuständigen, durch den Heiligen Geist geleiteten Gewalt festgelegt, und wird von einer eigenen Behörde überwacht. So nimmt sie, und zwar in ihrer besonderen Eigenschaft als Kult, in irgendeiner Weise an jener übernatürlichen Offenbarungsgeltung teil, welche der noëtischen Seite nach als Unfehlbarkeit bezeichnet wird.

Durch das Gesagte will natürlich keine Dogmatisierung der Liturgie ausgesprochen sein. Vielmehr dies: die Liturgie ist nicht nur vom dogmatisch-moralischen Standpunkt aus von Irrtümern frei. Sie ist vielmehr auch in ihrem besonderen Wesen, als Kult, richtig. Nach Grundzügen und Gesamtrichtung ist sie richtig für alle Zeiten. In ihrer jeweiligen besonderen Gestalt ist sie, als Ganzes genommen, religiös fördernd für die Zeit, in der sie gilt. Sie entspricht den Absichten der Offenbarung, dem Wesen Gottes, des Menschen und der menschlichen Gemeinschaft. Daher ist jeder Gläubige verpflichtet, ihr zu vertrauen, und ihr, in einem von vornherein natürlich nicht feststellbaren Maße, zu folgen<sup>2</sup>.

<sup>1</sup>) Vgl. C. Callewaert, a. a. O. 5. Thalhofer-Eisenhofer, *Handbuch der katholischen Liturgik*, 2. Aufl. I 1912, S. 31 ff., M. Festugière O. S. B., *La liturgie catholique, essai de synthèse* . . . 1913, S. 31 ff.; 121. Derselbe: *Qu'est-ce que la liturgie?* 1914, S. 27 ff.; L. Beauduin O. S. B., *La piété de l'église, principes et faits* 1914, S. 27 ff.; Guéranger, a. a. O. 455 ff. u. bes. 497 ff.

<sup>2</sup>) Vgl. Guéranger, a. a. O. 331 ff. Der Grad der liturgischen Verbindlichkeit ist ungleich schwerer festzustellen als etwa jener der dogmatischen. Es handelt sich hier nicht nur um eine theoretische (Wahrheits-)Geltung, sondern auch um eine praktische. Es handelt sich darum, daß der kirchliche Kult praktisch geeignet ist, die heutigen Menschen zur religiösen Annäherung an Gott zu bringen, das gottgegebene übernatürliche Leben in ihnen zu entwickeln und zu vollenden. Das veränderliche Moment ist hier natürlich ungleich größer als im Lehrwesen. Einzelne Übungen können zu einer Zeit oder an einem Orte gut wirken, anderwärts nachteilig. Was den Einen fördert, kann den Andern zurückbringen. Die Kirche selbst bestätigt das durch die häufigen, tiefgehenden Reformen, durch die zugestandenen Ausnahmen, die weitgehenden Verschiedenheiten und endlich durch ihre allgemein nachsichtige Haltung in Dingen des Gottesdienstes.

Damit ist der Liturgiewissenschaft außer den oben beschriebenen noch die weitere Aufgabe gestellt, diese übernatürliche Bedeutung zu erforschen, Tatsache, Grenzen, Abstufungen ihrer Verbindlichkeit festzustellen, und von ihr aus den Inhalt der liturgischen Gebilde in seiner vollen Tragweite zu erfassen. Sie gehört damit zur Theologie<sup>1</sup>.

Nur hingewiesen soll in diesem Zusammenhang darauf werden, daß wohl auch Gründe psychologischer Art bei der Entscheidung der Methodenfrage wirksam sind. So scheint z. B. die Neigung zur systematischen Behandlung der Liturgie mit einer realistischen Auffassung des Kultes verbunden zu sein. Ich verstehe darunter jene Einstellung, welche den Schwerpunkt der Liturgie nicht in ihrem didaktisch-pädagogischen Gehalt, sondern in den realen mystischen Vorgängen und Wesenheiten erblickt, die sie umschließt. Je wesenhafter die Liturgie gefaßt wird, je weniger bloß als Lehr- oder Erziehungsapparat zur eindringlicheren Verkündung von Gedanken oder Geboten, sondern als realer, mystischer Vorgang, desto weniger befriedigt die bloße Frage, wie sie geworden sei. Desto unmittelbarer drängt sich die Einsicht auf, daß man ihr auch gewissermaßen empirisch, d. h. als gegenwärtiger Gegebenheit beikommen müsse. Das tritt z. B. in der symbolistischen Erklärungsweise des Mittelalters zutage. Abgesehen von Seltsamkeiten und Übertreibungen ist in jenen Untersuchungen die Einsicht wirksam, die Liturgie müsse auch als gegenwärtige Tatsache sinngerecht verständlich sein; und der Wille, sie von der Gegenwart aus methodisch zu erfassen. Und es ist psychologisch wohl verständlich, daß der zielbewußteste Widerspruch gegen jene Methode von dem rationalistisch gerichteten Claudius de Vert kam — dessen relative Berechtigung im übrigen nicht bestritten sein soll.

Mit all dem ist auch aufs deutlichste ausgesprochen, wie die beschriebene systematische Arbeitsweise zur geschichtlichen steht. Ein Streit zwischen verschiedenen „Schulen“, etwa wie in der Rechts- und Staatswissenschaft, der Volkswirtschaftslehre und der Philosophie, sollte unmöglich sein. Im gleichen liturgischen Gegenstand ist ein Werden und ein Sein, ein Sichwandeln und ein Beharren, ein Tatsächliches und ein Verbindliches. Dem ersten ist in besonderer Weise die geschichtliche, dem zweiten die systematische Forschung zugewandt. Sie ergänzen sich also nach Gegenstand und Verfahren. Jede bedarf, zur Anregung und Selbstprüfung, der Ergebnisse der anderen. Ohne Geschichte steht die Systematik in Gefahr, willkürlich und vorurteilsvoll zu bauen. So muß sie sich die historischen Ergebnisse aneignen, daran die eigenen messen und berichtigen<sup>2</sup>. Ohne

<sup>1</sup>) Vgl. Callewaert, a. a. O. 141 ff., Festugière, a. a. O. passim, bes. 50 ff.; Thalhofer-Eisenhofer, a. a. O. I 56 ff.

<sup>2</sup>) Bereitwillig soll zugestanden werden, daß erst durch die geschichtliche



Systematik hinwieder verliert sich die geschichtliche Forschung in der Flut des bloß Tatsächlichen; ihre Begriffe werden verschwommen, und das Bleibend-Gültige entgleitet ihr. Dagegen helfen ihr die systematischen Begriffe und Linien, innere Ordnung zu halten.

Oft sind auch die Grenzen überhaupt nicht deutlich zu ziehen, gehen die Fragen nach den geschichtlichen Ursachen des Geworden-seins und die nach den inneren Grundlagen des So-seins ineinander über. Endlich kann es auch geschehen, daß die eine oder andere Erscheinung überhaupt nur der geschichtlichen oder nur der systematischen Befragung zugänglich ist<sup>1</sup>.

Noch muß einem Einwand vorgebeugt werden. Die systematische Forschung greift der geschichtlichen nicht vor. Sie sagt z. B. nie: „Dieser Text, oder diese Ordnung von Texten war von denen, die sie zusammenfügten, so oder so gemeint.“ Oder: „Diese Riten haben damals diesen Sinn gehabt; sind aus diesen Beweggründen hervorgegangen.“ Noch weniger wird sie sich eine Beweisführung erlauben wie folgende: „Die Bedeutung des vorliegenden liturgischen Stückes kann nur diese sein; also muß man sie zur Zeit seiner Abfassung so verstanden haben.“ Das alles wären unerlaubte Grenzüberschreitungen. Jederlei Geschichtszimmerung aus vorgefaßten systematischen Gesichtspunkten ist abzulehnen. Was die dargelegte Methode will und soll, ist einzig, zu fragen: „Welcher gedankliche, formhafte, seelische Gehalt muß der aufnahmefähige Leser, Hörer, Beter den liturgischen Gebilden entnehmen? Welches Glaubensbewußtsein, welches religiöse Lebensgefühl, welche geistige Einstellung der Kirche offenbart sich heute im Einzelnen und Gesamten der liturgischen Worte, Gebräuche und Dinglichkeiten?“

Und selbst dort, wo die wissenschaftliche Untersuchung unbedingt Gültiges, autoritär Verpflichtendes glaubt feststellen zu müssen, folgert sie nicht: „Also hat man damals bereits bewußt so gedacht,“ — sondern nur: „Also ist es so; und die kirchliche Liturgie kann als *lex orandi* in ihrer verbindlichen Ganzheit nicht etwas gemeint haben, was der *lex credendi* zuwiderliefe.“ Sonst käme man zu einem Widerspruch der Kirche mit sich selbst. Ob man aber um den betreffenden Gedankengehalt früher bereits ausdrücklich gewußt und ihn in die betreffenden Texte usw. hineingelegt hat; ob und wie er bloß tatsächlich und eingeschlossenerweise, als Voraussetzung bzw. Folgerung gegeben war, das festzustellen ist Sache der geschichtlichen Forschung.

Forschung die Liturgielehre auf wirklich wissenschaftliche Grundlage gestellt worden ist. Vgl. de Puniet a. a. O. 47.

<sup>1)</sup> Z. B. versagt bei Überresten wie dem „Oremus“ vor dem Offertorium die systematische Methode, oder führt zu willkürlichen Deuteleien. Sie kann nur feststellen, daß eine Aufforderung zum Gebet erfolgt, nachher aber kein Gebet selbst. Zum ganzen Verhältnis von historischer Entstehung und gegenwärtigem Bestand de Puniet, a. a. O. 49.

Eine Ingerenz in die geschichtliche Untersuchung ist in der oben genannten ausschließenden Folgerung allerdings enthalten. Allein sie stammt nicht aus einer Anmaßung der systematischen Arbeitsweise gegenüber der geschichtlichen, sondern aus der Tatsache, daß die Liturgiewissenschaft eben Theologie und als solche dogmatisch gebunden ist<sup>1</sup>.

1) Verfasser behält sich vor, bei anderer Gelegenheit auf diese methodologischen Fragen näher einzugehen. — Daß eine Abgrenzung der systematischen von der historischen Methode und ihre Begründung als eigenberechtigter Forschungsweise nötig ist, ergibt sich aus der Selbstverständlichkeit, mit der in liturgischen Dingen die historische Methode als die wissenschaftliche Arbeitsweise schlechthin angesprochen wird. So z. B. F. Cabrol O. S. B., *Introduction aux études liturgiques* 1907, S. 81. Ähnlich Thalhofer-Eisenhofer, a. a. O. I, 154. Er führt aus, um den Ausbau der Liturgik als Wissenschaft zu fördern, könne nur der von Probst eingeschlagene Weg als gangbar angesehen werden. Von diesem ist aber gesagt, daß er „das historische Moment ausschließlich zur Geltung kommen läßt“. Der geschichtlichen als der wissenschaftlichen ist die erbauliche Behandlungsweise gegenübergestellt (ebd.). Als wissenschaftliche Durchforschung der geltenden Liturgie kennt Thalhofer-Eisenhofer nur die Rubrizistik. So bemerkt er (a. a. O. 185) von Italien, es sei „an diesem Umschwung der liturgischen Wissenschaft mit nur wenigen Werken beteiligt“, und fährt fort: „es mag dies daher kommen, daß die Liturgik hier sich fast ausschließlich auf die Darstellung des gegenwärtigen Ritus beschränkt, eine Aufgabe, die wir der Rubrikenlehre zuzuweisen gewohnt sind.“ Ebenso auf der folgenden Seite. Desgleichen Cabrol, für den Wissenschaft und Methode in liturgicis mit Geschichte und geschichtlicher Arbeitsweise gleichbedeutend sind (a. a. O. 128 ff.). Ähnlich scheint auf den ersten Blick auch de Puniet zu denken (a. a. O. 50): „Il ne faut pas se laisser de redire: l'étude sérieuse de la liturgie doit reposer essentiellement sur la tradition. L'imagination et encore moins la fantaisie n'y sauraient suppléer. [Aber methodische Systematik ist nicht gleichbedeutend mit willkürlichem Bauen und Phantasiewerk!] Comme dans toutes les sciences historiques, le document est la base nécessaire au travail liturgique consciencieux.“ Er fügt wohl hinzu: „Je ne dis pas du reste que la liturgie se borne à l'étude du document, non plus qu'elle se contente d'être purement historique.“ Aber „formation historique“ und „méthode rigoureusement scientifique“ werden doch gleichgestellt (61). Dennoch führt er in gewisser Weise über den bloßen Historismus hinaus. Er sagt, die geschichtliche Betrachtung sei die Voraussetzung einer anderen (65, 66). Deren Aufgabe sei es, „den Geist und das Leben der Liturgie“ zu erfassen; „on ne peut impunément dépouiller la liturgie de son passé traditionnel, non plus que la réduire à l'état de science purement historique.“ Der Leser wartet gespannt, wie diese über das Geschichtliche hinausgehende wissenschaftliche Forschung aussehen soll, findet aber weiter keinen Aufschluß. Das Ziel wäre dies: „La perfection pour le vrai liturgiste consisterait à utiliser toutes les ressources pour rechercher, à l'aide de données précises et certaines, la part d'enseignement dogmatique, ascétique et moral que traduisent les diverses manifestations du culte.“ Wie man freilich dies über „Geschichte“ Hinausgehende methodisch zu erfassen habe, darüber wird nichts gesagt. Das eigentlich methodologische Problem ist mit der Erörterung des geschichtlichen Verfahrens abgeschlossen. Hier schließt eben die oben geforderte systematische Methode an. Und zwar nicht als „höhere“, sondern als andere, ergänzende Methode, gegenüber der ebenfalls einseitigen geschichtlichen. Auch Eisenhofer geht bei Bestimmung der liturgiewissenschaftlichen Aufgabe im Artikel „Liturgie“ des „Kirchlichen Handlexikons“ von M. Buchberger II, Freiburg 1912, Kol. 684 über die historistische Auffassung hinaus, wenn er sagt, unsere Wissenschaft habe die liturgische Handlung aus den kirch-

## II.

Die Eigenart einer Wissenschaft tritt am klarsten in ihrer Methode hervor. Ist die liturgische Systematik ein wirklicher und eigener Wissenschaftszweig, dann muß sie ein eigenes und einwandfreies Forschungsverfahren haben.

Soll der Arbeitsweg einer Wissenschaft festgestellt werden, so ist die erste Frage die nach dem Ausgangspunkt. Was ist ihr Gegebenes, ihr Gegenstand? Hat die systematische Liturgieforschung einen deutlich gegebenen Gegenstand? Gewiß! Zunächst in den geltenden liturgischen Büchern: Missale, Brevier, Martyrologium, Rituale, Pontificale, Caeremoniale episcoporum. Dann die amtlichen Ausgaben des Chorals: Graduale, Antiphonale. Ferner die Texte von örtlich begrenzter Geltung, wie die Proprien und Ritualien der einzelnen Bistümer und Orden, und das Octavarium. Endlich die Entscheidungen und Erlasse der Ritenkongregation, sowie alles, was sich sonst an amtlichen Äußerungen auf den Kult bezieht, also Vorschriften des kanonischen Rechts, der Synoden, der bischöflichen und Ordensbehörden usw.<sup>1</sup> Hierzu kommen, zum Zweck des Vergleiches, Kulttexte und -ordnungen anderer kirchlicher Gemeinschaften, seien

lichen Quellen darzustellen, ihr Entstehen und Werden zu erkennen und sie in ihrer aktuellen Bedeutung (Inhalt, Wesentliches, Symbole) zu erklären.

Wichtige Ansätze zur systematischen Methode in der Behandlung der liturgischen Fragen liegen in der alten mystisch-symbolischen Erklärungsweise, eines Dionysius Areopagita, Amalar, Durandus, Sicardus, Innocenz III., Rupert von Deutz. Es wäre Gegenstand einer lohnenden Untersuchung, ihnen nachzugehen. Jene Erklärer haben sicher in vielem willkürlich gedeutet, und die Gegenströmung eines Cl. de Vert ist wohl zu verstehen. Allein sie gingen von dem richtigen Grundgedanken aus: Was jetzt zu Recht besteht, was mir als geltende Gebetsform von der gelsteleiteten Kirche vorgelegt wird, muß auch vom Jetzt aus verständlich sein. Es darf zu solchem Verständnis nicht mehr voraussetzen, als einen empfänglichen Sinn und einen arbeitsfähigen Verstand. Genau so, wie übrigens die allegoristische Schriftklärung der Väter durchaus nicht so unwissenschaftlich ist, als man sie immer hinstellt. Sie ist der wenn auch oft wunderlich ausfallende Versuch, einem historisch bestimmten, aber übergeschichtlich geltenden Text mit den allgemein menschlichen Mitteln des Verstandes von der Gegenwart her beizukommen. Also wieder das Problem der systematischen Methode, nur in verwickelterer Form. Auch in der Rubrizistik ist, ihrer auf das Geltend-Gegenwärtige gerichteten Absicht gemäß, ein gut Stück echter Systematik enthalten. Nur beschränkt sie sich auf das Äußerliche, auf die Feststellung des Vorschriftmäßigen. Und endlich arbeiten auch die erbaulichen Erklärungen der Liturgie mit den gleichen methodischen Voraussetzungen: So die einschlägigen Teile des Thalhofer-Eisenhoferschen Handbuches, die Bücher von Gihl, Sauter, Guérangers *Année liturgique*, soweit es nicht geschichtlicher Natur ist usw. Desgleichen die mehr schönggeistig gerichteten von Staudenmaier (*Geist des Christentums*), Rippel (*Schönheit der katholischen Kirche*), Joris Karel Huysmann (*La cathédrale, L'Oblat*) u. a. m. Kräftigere Vorstöße nach bewußt wissenschaftlicher Behandlung dieser Fragen finden sich in vielfachen Aufsätzen der *Questions liturgiques*, in religionspsychologischen Untersuchungen u. a. m.

<sup>1</sup>) Zum Ganzen vgl. Callewaert, a. a. O., 95 f. 104 ff.



es unierte mit eigenem Ritus, oder ganz getrennte. Auch nichtchristliche und heidnische Religionen können von Bedeutung sein.

Diese Texte dürfen aber nicht als losgelöstes Bücherwerk genommen, sondern müssen im Zusammenhang mit der lebendigen Übung, als Ausdruck und Regelung wirklicher Vorgänge betrachtet werden. So steht neben dem textmäßig das erfahrungsmäßig Gegebene, d. h. die gottesdienstlichen Vorgänge in ihrer ganzen erfahrbaren Wirklichkeit. Ebenso die individuellen seelischen Vorgänge, soweit sie mit dem Gemeinschaftsleben in Verbindung stehen.

Gegenstand der systematischen Liturgieforschung ist also die lebendige, opfernde, betende, die Gnadengeheimnisse vollziehende Kirche, in ihrer tatsächlichen Kultübung und ihren auf diese bezüglichen, verbindlichen Äußerungen.

Das Ziel des wissenschaftlichen Weges ist damit ebenfalls angegeben: das System der kirchlichen Kultübung nach ihren gedanklichen, rechtlich-sittlichen, formhaften und seelischen Seiten.

Folgt die Frage nach den kritischen Grundsätzen dieser Forschung, soweit sie nicht bereits in den allgemeinen Forderungen wissenschaftlicher Genauigkeit enthalten sind. Es handelt sich um Theologie, d. h. um Lehre von der übernatürlichen Offenbarung und Lebensmitteilung. Ihr Inhalt ist theoretisch wie praktisch festgelegt durch die verbindlichen Lehräußerungen, die wesentlichen Vorschriften und die tatsächliche Handlungsweise der Kirche. So gilt die Arbeit der liturgischen Theologie zunächst der von der Kirche maßgebend vermittelten übernatürlichen Wahrheit und Lebensordnung. Während es sich aber in der kirchlichen Rechtslehre um das aktive Leben der Kirche handelt, richtet sich die Liturgiewissenschaft auf deren kontemplatives oder kultisches Leben, sowie auf die darin zum Ausdruck kommende übernatürliche Wahrheit und Gnadenwirklichkeit. Bei dieser Erforschung ist die Liturgiewissenschaft mithin durch Absicht und autoritative Äußerung der Kirche gebunden. So unterscheidet sie sich von der nicht-theologischen Religions- und Kulturwissenschaft, die sich ja auch mit der Liturgie beschäftigen.

Endlich die Methode im engeren Sinne, d. h. der Weg, auf dem die Forschung vom gegebenen Ausgangspunkt, gemäß ihren Grundsätzen, das gesuchte Ziel erreicht.

Vor allem muß der Stoff gesammelt werden. Die für die betreffende Frage wichtigen Texte, Formeln, Vorgänge, Geräte, Vorschriften sind vollständig auszuheben. Also eine — wie jeder Versuch zeigt — recht mühselige Statistik der zahlreichen und vielfältigen Einzelheiten. Es muß gesagt werden können: die Liturgie, d. h. die gesamte, sagt so und nicht anders. Neben dieser Aufarbeitung der Quellen die Beobachtung und methodische Aufnahme der wirklichen liturgischen Vorgänge, ihrer sozialen wie individuellen Seite nach,



durch äußere Erfahrung oder innere Selbstbeobachtung. Dann ist der Stoff zu sichten, nach psychologischen, gedanklichen, formmäßigen oder rubrizistischen Gesichtspunkten zu ordnen, und endlich nach seinem Wert für die betreffende Frage einzuschätzen<sup>1</sup>. Er muß also geordnet, die einzelnen Einheiten müssen gezählt und gewogen werden. Daraus sind dann die gesuchten Ergebnisse zusammenfassend zu gewinnen.

Und zwar muß die Forschung dabei organisch vorgehen, d. h. das Verfahren ist von der — sowohl grundsätzlich wie auch aus den liturgischen Gegebenheiten selbst beweisbaren — Voraussetzung geleitet, daß die Liturgie keine Anhäufung zusammenhangloser Einzelstücke ist. Vielmehr hat ein machtvolles Lebensprinzip sich hier seinen bei höchster Mannigfaltigkeit der sachlichen und zeit-örtlichen Eigenheiten doch ganz einheitlichen Ausdruck geschaffen. Treten daher z. B. Gegensätze zutage, so darf nicht ein Text gegen den anderen, eine Äußerung gegen die andere ausgespielt werden. Wie vielmehr in einem Organismus die konstruktiven und funktionellen Kontraposte als einheitsbildende Momente zu begreifen sind, so müssen auch hier Unterschiede und Gegensätze als in einer höheren Einheit stehend begriffen werden. Angesichts von Abstufungen, Zwischenbildungen, ja Gegensätzen des Gedankens und der seelischen Gehalte darf es nie — wie etwa in einer mathematischen Untersuchung — heißen: Entweder das oder das. Vielmehr muß gefragt werden, wie das und jenes im Ganzen steht; ja sogar, wie das Ganze sich gerade aus diesen vielfach abgestuften Teilen und selbst Gegensätzlichkeiten aufbaut. Daher ein stetes Vergleichen und Beziehen des Einen auf das Andere und auf das Gesamte. Das bedeutet nicht, daß nach berücktigten Vorbildern den einander gegenüberstehenden Stücken in ihrem Wortsinn und ihrer Sachbedeutung so lange Gewalt angetan wird, bis sie übereinstimmen. Im Gegenteil! Jede Äußerung soll in ihrer ganz besonderen Art und Schärfe genommen werden. Nur hat dann die sie umfassende Gesamteinheit — die nicht *apriori* zurechtgezimmert und den Einzelteilen aufgezwungen, sondern gerade aus der ganzen Fülle der Einzelheiten erschlossen werden muß — so weit und reich zu sein, daß sie tatsächlich die Integration jener Vielfältigkeiten darstellt. Denn, um es wieder zu betonen, die Liturgie ist keine Wissenschaft von abgezogenen Sätzen, wie die Mathematik, in der sich aus einer Voraussetzung *recta linea* eine Folgerung ergibt und durch diese jede andere Möglichkeit ausgeschlossen wird. Sie steht vielmehr einem Lebendigen gegenüber, nämlich der betenden,

<sup>1)</sup> Damit ist die schwierige methodologische Frage gestellt, wonach Wert und Gewicht eines liturgischen Stückes zu bemessen sei. So ist z. B. eine Oration im Kanon der Messe gewiß bedeutungsvoller als eine Formel aus einer *Benedictio ad omnia*.

opfernden Kirche. Daher muß sie in ihrem Verfahren stets dem Grundzug alles Lebendigen Rechnung tragen. Und der besteht, im Unterschied von allem Abstrakten, gerade darin, daß es nicht einlinig, einseitig, eindimensional, sondern vielseitig, „rund“ gebaut ist; daß seine Einheit sich wesensgemäß aus Gegensätzen integriert und es daher nur mit einbefassenden Urteilen, mit einem „Sowohl — als auch“ zu ergreifen ist. Dabei bleibt natürlich als logisch ungelöster Rest, wie Eins und das Andere zugleich sein können, und was das rätselhafte Etwas sei, in dem solche Einung statthabe. Das ist eben die Konkretheit, die individuelle Lebendigkeit, von welcher die Scholastik sagt, daß die mit Begriffen arbeitende Wissenschaft sie nicht erfassen könne<sup>1</sup>.

Etwas verändert sich die systematische Methode, sobald es sich um allgemeine Begriffe handelt, die nicht nur aufleitend aus dem liturgischen Bestande, sondern auch ableitend aus psychologischen, philosophischen oder theologischen Voraussetzungen gewonnen werden. Z. B. um den Begriff des Liturgischen überhaupt; des Opfers, des Ritus u. a. m. Hier wird naturgemäß die induktive Grundlage nicht so groß sein, als wenn etwa festgestellt werden soll, wie sich die Liturgie das Wirken der Gnade denkt. Trotzdem muß auch zu solchen Gegenständen die Forschung aus den liturgischen Gegebenheiten alles herausholen, was sie enthalten, und darf keine vorausgängigen Behauptungen aufstellen, ehe der gesamte Tatbestand befragt ist. Dabei wird auch für den philosophischen und theologischen Begriff sicher mehr herauskommen, als wenn bloß spekuliert und das Ergebnis dann mit einigen wirkungsvollen Stellen ausgestattet wird. Denn das Christentum ist nicht nur in seinem übernatürlichen Gehalt, sondern auch in seinem einmaligen, unwiederholbaren Sonderwesen etwas, das nur auf Grund seiner Wirklichkeit festgestellt, nicht aber aus bloßen Begriffen abgeleitet werden kann.

Bei all dem hat die systematische Methode doch den Vorwurf zu gewärtigen, sie sei subjektiv und, mit der geschichtlichen verglichen, nicht zuverlässig genug. Dieser Vorwurf würde aber einem noch einseitig geschichtlich gerichteten Wissenschaftsbegriff entstammen. Sobald die systematische Arbeitsweise ihren Stoff vollständig erfaßt, ihre Folgerungen sorgsam zieht und sich gewissenhaft hütet, die Grenzen zu überschreiten, ist sie der geschichtlichen Forschungsart an Wissenschaftlichkeit vollkommen ebenbürtig. Gewiß besteht die Gefahr, falsch zu messen, Einzelheiten und Gesamtlage unrichtig zu deuten, vorschnell zusammenzufassen. Aber jede Methode hat ihre Gefahren, die systematische ebenso wie die geschichtliche. Aufgabe des Forschers ist es, ihrer Herr zu werden. Doch ist das eine Sache der Übung und Selbsterziehung, also eine technische, keine methodologische Angelegenheit.

<sup>1</sup>) Vgl. Thomas Aqu., *S. theol.* 1 q. 44 a. 3 obi. et sol. 3.

## III.

Aus dem Gesagten läßt sich nun in ungefähren Umrissen die Gliederung der systematischen Liturgiewissenschaft ersehen<sup>1</sup>.

Zunächst ist eine besondere und eine allgemeine zu unterscheiden.

Die erstere geht von dem Gegebenen aus und erforscht seine Einzelstücke wie sein Ganzes: Gebete, Handlungen, Verbindungen von solchen, die Gesamtgebilde eines Sakraments, einer Weihung, des Opfers; den liturgischen Gehalt eines Tages, einer Woche, eines Festbereiches oder Jahresabschnitts. Bis am Ende der Bau des liturgischen Gesamt-Werkes steht, wie es sich räumlich in der Kirche bzw. der Kirchengruppe einer Stadt<sup>2</sup>, zeitlich nach der Ordnung des Kirchenjahres vollzieht; sein Lebens- und Einheitsgrund das mystisch erneuerte Leben des gottmenschlichen Willens, der der Weg zum Vater ist; seine Erscheinungsgestalt die Wort, Gerät und Tun umfassende Gesamthandlung des betenden, opfernden und gnadenvermittelnden Gottesdienstes.

Je nach ihrem besonderen Gesichtspunkt kann sich diese Forschung nun enger an die systematische Theologie anschließen, und so nach den lehrhaften, oder sittlichen, oder kirchenrechtlich-rubrizistischen Gehalten des liturgischen Lebens suchen. Sie kann ferner mehr philosophische Gesichtspunkte im Auge haben und nach der Erkenntnistheorie, Religionsphilosophie, Ästhetik der Liturgie fragen. Endlich kann sie sich dem Gebiet der natürlichen Geisteswissenschaften und der Naturforschung nähern und eine Gesellschafts-, Erziehungs-, Kunstlehre, eine Psychologie usw. des Liturgischen aufzustellen suchen<sup>3</sup>.

Dieser ganz aufleitenden Arbeitsweise gegenüber bleibt die allgemeine Liturgiewissenschaft wohl mit dem gegebenen gottesdienstlichen Leben in engster Fühlung, richtet sich aber mehr auf die liturgische Tatsache an sich und ihre wesentlichen Erscheinungsformen. Sie sucht also den Begriff des Liturgischen überhaupt festzustellen; dessen Verhältnis zur individuellen, sowie zur wohl gesellschaftlichen, aber nicht rituellen Religionsübung (Volksandacht); ebenso zum außerreligiösen Geistesleben: Staat, Gesellschaft, Kunst, Erziehungswesen, Volksleben. Sie geht den liturgischen Grunderscheinungen nach, dem

<sup>1</sup>) Vgl. Thalhofer-Eisenhofer, a. a. O. 62 f.; de Puniet, a. a. O. 62 f.; Eisenhofer im *Kirchl. Handlexikon* a. a. O. 684.

<sup>2</sup>) Z. B. die Kathedrale einer Stadt in ihrem Verhältnis zu den übrigen Kirchen; Pfarrkirche und Wallfahrtskapelle usw.

<sup>3</sup>) Bei all diesen Forschungszielen nie vergessend, daß es sich um Theologie, d. h. übernatürlich bestimmte Offenbarungswissenschaft handelt. Immer wird, positiv-direkt am Anfang, oder negativ-indirekt am Ende, eine Orientierung am Dogma stattfinden müssen. — Die Rubrizistik ist in all dem nur ein Stück, und keineswegs das bedeutsamste im Ganzen der Liturgielehre.

Opfer, dem Sakrament, der Weihung, dem Gebet, dem Symbol, Gerät, Bau, der Bedeutung des Zeit-Örtlichen usw. Dabei arbeitet auch die allgemeine Liturgielehre im Zusammenhang mit den übrigen Wissenschaften, deren Gebiet sie berührt: Theologie, Philosophie, Gesellschafts-, Religionswissenschaft, Seelenlehre.

#### IV.

Durch Gegenstand, Ziel, Grundsätze und Arbeitsweise ist die systematische Liturgiewissenschaft als eigener Forschungsbezirk begründet und abgegrenzt.

Vor allem ist sie als Theologie von den natürlichen Wissenszweigen geschieden, die sich ebenfalls mit ihrem Gegenstand beschäftigen, z. B. der Religions-, Kultur-, Sozialwissenschaft. Sie ist Theologie, d. h. ein Teil der Lehre vom Reiche Gottes, näherhin die durch das Glaubensbewußtsein der Kirche bestimmte Lehre von deren Kulte Leben.

Innerhalb der Theologie ist die Liturgiewissenschaft von den übrigen Forschungsgebieten gesondert, obwohl sie zu ihnen allen die engsten Beziehungen unterhält<sup>1</sup>. Vor allem darf sie nicht mit der Liturgik als Teil der Pastoraltheologie verwechselt werden<sup>2</sup>. Diese beschäftigt sich mit der praktischen Frage, wie unter den verschiedenen Verhältnissen von Land und Stadt ein rechtes liturgisches Gemeindeleben aufzubauen und zu erhalten sei. Diese Lehre von der praktischen seelsorgerlichen Bedeutung der Liturgie und von der Kunst ihrer sachgemäßen Pflege ist eine Anwendung der eigentlichen Liturgiewissenschaft, so wie etwa praktische Gesundheitslehre eine Anwendung der eigentlichen medizinischen Wissenschaft ist. Ferner unterscheidet sich unsere Disziplin von Dogmatik, Kirchenrechtslehre, Exegese. Wohl will auch sie den Lehrgehalt des Kulte Lebens herausholen, aber nicht um ein System der Glaubens- oder Sittenlehre aufzustellen, sondern um die lebendige Wirklichkeit des kirchlichen Gottesdienstes von den verschiedensten Seiten her zu erfassen. Sie ist die methodische Erforschung der wirklichen Kirche in ihrem Gebetsleben.

<sup>1</sup>) Zur Frage, ob sie eine *scientia theologica stricte dicta* oder bloß eine *disciplina canonica* sei, Callewaert, a. a. O. 145. Auf Grund des seither Ausgeführten ist wohl das Erstere zu bejahen.

<sup>2</sup>) Vgl. Eisenhofer, a. a. O. im *Kirchl. Handlexikon* II 684.



# Die Liturgie im Lichte der kirchlichen Gemeinschaftsidee.

Von Thomas Michels O. S. B. (Maria Laach).

Die Liturgie als das kultisch-sakramentale Leben der Kirche in ihrem Sein und Aufbau ganz zu erfassen, ist nur möglich aus dem Geiste der Zeit heraus, die sie gestaltet hat. Daher darf auch eine pragmatische Betrachtung der Liturgie, will sie eine Gesamtanschauung ihres Seins und ihrer Größe geben, nicht von den Grundgedanken und den Grundformen absehen, die über alle nachfolgende zeitgeschichtliche Einwirkung hinaus die Liturgie als Schöpfung der altchristlichen Zeit bestimmen. Zwar tragen die Gedanken selber nicht in gleichem Maße wie die Form die Prägung jener ersten Periode des Christentums an sich. Doch lassen auch sie sich nicht ganz von der geistigen Kultur jener Zeit lösen, die ihnen Wort und Ausdruck lieh. Die Kirche ist aber nicht nur ein historisches Gebilde, sondern ein lebendiger Organismus. Daher muß es möglich sein, in den Formen, die als Träger geoffenbarter Wahrheiten an der Absolutheit des Christentums teilhaben, diese Wahrheiten selbst wiederzufinden und sie in ihrer Bedeutung für das Leben der Kirche wie des einzelnen Gliedes der Kirche herauszustellen. Unter dieser Voraussetzung, die mit dem Christentum als einer in ihrer Erscheinung historischen, in ihrem Gehalt absoluten Größe gegeben ist, versuchen wir im Folgenden die Liturgie als Form des Lebens der Kirche zu würdigen und dieses Leben selbst in einigen charakteristischen Momenten zu umschreiben.

Die kirchliche Gemeinschaft findet ihre tiefste und umfassendste Wesensbestimmung in der Lebenseinheit mit Christus. Auf ihr baut sie sich, historisch gesehen, auf. In ihr findet alle Lehre ihre letzte Erklärung, in ihr das praktisch-religiöse Leben seine stärkste Stütze. Von Johannes und Paulus führt die einhellige Hervorhebung dieses Gedankens über die Väter des christlichen Altertums, die Theologen des Mittelalters, das Konzil von Trient bis zu den Theologen unserer Tage. Was F. A. Staudenmaier in seinem *Geist des Christentums* II 677 (1843<sup>3</sup>) vom Wesen der christlichen Religion sagt: „Nur durch lebendige Gemeinschaft mit Christo kommen wir in Gemeinschaft mit

---

1) Die Form selbst auf ihre allgemeine Gültigkeit zu untersuchen, bleibt Aufgabe einer eigenen Ästhetik der Liturgie, die eine stärkere Anschauung der Art und Weise vermitteln würde, wie die Liturgie ihre Ideen in Wort, Geste, Handlung, Ton ausspricht.

Gott. Diese Lebensgemeinschaft mit Christus ist überhaupt das Erste und Höchste der christlichen Religion; und wer mit Christus in Ewigkeit leben will, der muß mit ihm schon hier in enge Lebensgemeinschaft treten“, ist in seinem ganzen Umfang Erbe johanneischer und paulinischer Gedankenwelt. In der Lehre Pauli vom Leibe Christi und der Kirche als Gesamtpersönlichkeit in Christus hat sie ihren anschaulichen, an den konkreten Verhältnissen der Gemeinde erprobten Ausdruck gefunden<sup>1</sup>. Das Bild vom Weinstock und den Rebzweigen, das der Herr bei Joh. 15, 1—2 anführt, ist immer wieder herangezogen worden, um die Lebenseinheit mit Christus zu beleuchten. Die Einheit, die Christus in seinen Abschiedsreden (Joh. 13—17) seinen Jüngern und „allen, die an ihn glauben werden“, erlebt, wird jährlich in der Liturgie des Gründonnerstages von neuem erbeten, wenn die Kirche im Hinblick auf die Demutstat des Herrn die Fußwaschung an ihren ärmsten Gliedern wiederholt. Jede Form des kirchlichen Lebens, ob sie politischer, juridischer, sozialer, moralischer, dogmatischer Struktur ist oder in noch tieferer Wesenserfassung durch Wort und Handlung den Christen unmittelbar in das Mysterium ihres Gnadenlebens hineinzieht, muß sich letztlich auf diese Lebenseinheit zurückführen lassen, um ihre innere Berechtigung zu erweisen<sup>2</sup>. Die Form aber, in der sich diese Lebensgemeinschaft am leuchtendsten offenbart, ist die Liturgie der katholischen Kirche<sup>3</sup>, und zwar nach einer doppelten Seite hin, analog der doppelten Funktion, die die Kirche als die Verwirklichung des Reiches Gottes auf Erden zu erfüllen hat. In ihr bringt einmal die aus Christus gewachsene, in ihm lebende Gemeinschaft — Christus als das Haupt in und mit den Gliedern seines mystischen Leibes — dem himmlischen Vater die Anbetung dar, die ihm als dem Herrn des Lebens gebührt (latreutische, gottesverherrlichende Seite der Liturgie). Sie ist, unter diesem Gesichtspunkt ge-

<sup>1</sup>) Doch darf nicht verschwiegen werden, daß dieses Bild, um über seinen sinnenfälligen Eindruck hinaus begriffen zu werden, ein Vertrautsein mit den aus jüdischen, hellenistischen und christlichen Gedankengängen geschöpften Vorstellungen Pauli verlangt, wie T. Schmidt in seinem aufschlußreichen Buche *Der Leib Christi* 1919 gezeigt hat. Für die christliche Gemeinschaftsidee vgl. auch Br. A. Fuchs, *Der Geist der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft* 1914, S. 155 ff. Von älteren Werken nenne ich: F. Pilgram, *Physiologie der Kirche* 1860, die einleitenden Kapitel; F. A. Staudenmaier, *Das Wesen der katholischen Kirche* 1845; derselbe, *Encyklopädie der theol. Wissenschaften* 1834, S. 425 ff. und das schon zitierte Werk *Geist des Christentums* II 666 ff.

<sup>2</sup>) Die katholische Lehre sieht diese Lebenseinheit konkret in der Teilnahme an der gleichen Gnade, die in Christus als Menschen ist. *Unius quippe naturae sunt vitis et palmites* Aug. *Tract. 80 in Joann.* Auf die Frage, ob diese ein physischer oder moralischer *habitus* der Seele ist, gehen wir hier nicht ein. Für uns genügt es, sie als eine Seinsform zu bestimmen, die den Menschen zur Teilnahme am Leben Christi befähigt.

<sup>3</sup>) Wir beschränken uns im folgenden auf die heute geltende römische Liturgie.

sehen, der Reflex des göttlichen Lichtes, das Christus in der Seele seiner Braut, der Kirche, entzündet hat, der Widerhall des Liedes, das seine Liebe ihr gesungen. Das sind Bilder für die religiöse Erfahrungstatsache, daß aus dem Leben, das Christus in den Seelen seiner Gläubigen weckt, ihm Leben antwortet. Aus ihm hob dann die schöpferische Hand der Kirche durch ihre berufenen und begnadeten Organe mit sicherem Gefühl das Allgemein-Wertvolle und schlug es in eine von profanen Elementen geläuterte, von seelischer Glut durchwärmte, gedanklich geklärte Form. Mit derselben Kraft wirkt sich aber auch die andere Funktion der Kirche als des Reiches Gottes aus: seine Grundlegung und Sichtbarwerdung in einer vom Geiste Christi belebten und zu göttlichen Zielen hingelenkten Gemeinschaft (sakramentale, menschen-erlösende und -heiligende Seite der Liturgie).

Beide Funktionen verbinden sich in der hl. Messe, die als Christi Opfertat und Opfergebet die vollkommenste Form der Gottesverehrung darstellt und zugleich als das erneuerte und fruchtbar werdende Kreuzesopfer die Kräfte bereitstellt, aus denen die Gemeinschaft lebt. Bevor wir aber beide Momente in der Liturgie näher ins Auge fassen, müssen wir in einer grundlegenden Voraussetzung einem adäquaten Erfassen der Liturgie sowohl wie der Gemeinschaft den Weg bahnen.

Die Entwicklung seit den Tagen der Renaissance und des Humanismus, schärfer noch seit der Mitte des 17. Jahrhunderts, in dem man die Freiheit des Individuums von jeder außerpersönlichen Bindung seines Denkens und Wollens auch theoretisch zu rechtfertigen suchte, zog eine scharfe Trennungslinie, nicht nur logisch, sondern auch praktisch, zwischen Individuum und Gemeinschaft. Die Übertragung auf das religiöse Leben konnte bei der relativen Abhängigkeit des Religiösen von zeitbedingten, vom Zeitgeist beherrschten Menschen nicht ausbleiben, ohne daß dadurch natürlich das Absolute selber berührt wurde. Im Liturgischen zeigte sich diese Tatsache in der Verengung des latreutischen Dienstes auf ein Pflichtgebet bestimmter Körperschaften und einer Isolierung des zwar stets im Glauben als gnadenspendend festgehaltenen, aber liturgisch in seinem Zusammenhang mit der Gemeinschaft nicht mehr so stark empfundenen und gewerteten sakramentalen Gemeinschaftssymbols (hl. Kommunion außerhalb der Messe). Die Kirche kann durch autoritative Maßnahmen und den Hinweis auf die immer und überall verpflichtende Lehre die Bindung des einzelnen an die Gemeinschaft aufrechterhalten, aber das autoritative Moment ist selbst zu tief im Liturgischen begründet, als daß es auf die Dauer ohne die lebendige Beziehung zum Gnadenleben der Kirche befreiend und befriedigend wirken könnte. Nur im Liturgischen werden daher Gemeinschaft und Persönlichkeit wieder ganz geeinigt werden, solange es wahr bleibt, daß das Vitale in allen Lebens-

prozessen ursprünglicher ist und wirkt als das Intellektuelle. Der Weg dazu liegt in der einfachen Erkenntnis, daß der einzelne Christ von sich aus gar nichts hat, sondern seine übernatürliche Seins- und Lebensform erst durch die Gemeinschaft erhält, wenn auch diese selbst wieder ihr Leben von Christus hat. Damit ergibt sich von vornherein ein Übergewicht des Gebenden über den Empfangenden<sup>1</sup>. Dieses ist zwar kein willkürliches. Denn die Gemeinschaft ist von sich aus hingeeordnet auf das Heil des einzelnen. Aber darum ist doch nicht zu übersehen, daß sie es ist, die das Heil vermittelt, nicht in wechselnden, sondern in festumschriebenen Formen. Die theologische Spekulation ist den außerordentlichen Heilwegen nachgegangen, die auch den außerhalb der Kirche Wandelnden die Gnade der Erlösung bringen. Sie sind bedingt durch die Allgemeinheit der Erlösung. Aber ebenso unbedingt ist daran festzuhalten, daß für den Getauften und damit in die Kirche Eingegliederten der Weg zum ewigen Leben in der Gemeinschaft verläuft, ja vielfach durch die Gemeinschaft geht. Dieser Gedanke löst sich aus der einfachen Tatsache der Kirche, die sich selbst aufgeben würde, wollte sie bloß das Dach für die bunte Menge individueller Strebungen sein<sup>2</sup>. Die Persönlichkeit wird in ihrer „Einzigartigkeit“ durch diese Beziehung zur Gemeinschaft nicht geschädigt, sondern, da die Gemeinschaft nicht in sich ruht, vielmehr in sich den vitalen Drang und die göttliche Sendung zur Vollendung des Gottesreiches in den Menschen hat, in lebendige Beziehung zu den in der Gemeinschaft wirkenden übernatürlichen Kräften gebracht. Daß diese Einordnung im Sinne des Kirchweihhymnus, des Bauliedes der materiellen Kirche, in dem die Glieder als durch Stoß und Druck geglättet bezeichnet werden, das Opfer des einzelnen auf allzu persönliche Neigungen verlangt, kann nur den befremden, der im Opfer bloß die Vernichtung und nicht die Herausarbeitung der individuellen Anlagen zu objektiver, typischer Geltung sieht<sup>3</sup>. Am stärksten

<sup>1</sup>) Wir handeln hier nicht von den mannigfaltigen Wirkungen der aktuellen Gnade, die auch vor dem Empfang der Taufe den einzelnen schon auf die Gemeinschaft hinordnen können, sondern von der heiligmachenden Gnade, der allein in vollem Umfange der Charakter einer übernatürlichen Seins- und Lebensform zukommt. Wir verkennen auch nicht, daß unser Gedankengang die physische Wirksamkeit der Sakramente einschließt. Die Annahme einer moralischen würde die Abhängigkeit des einzelnen von der Gemeinschaft einschränken und die unmittelbaren Beziehungen zu Gott, die natürlich auch die größere Bindung an die Gemeinschaft vollauf bestehen läßt, vermehren.

<sup>2</sup>) Er löst sich aber auch daraus, daß der übermenschlichen Person Christi in seiner ganzen Fülle nicht so sehr der einzelne Christ entspricht als vielmehr die Gemeinde. „Sie, nicht der Einzelne, ist der neue Mensch, der in Christus lebt, der in seiner Person aufgeht und so mit ihm zusammenfällt“ (T. Schmidt, a. a. O. 154).

<sup>3</sup>) Das übersieht P. Natorp, *Individuum und Gemeinschaft* 1921, wenn er S. 6 von der idealen Gemeinschaft schreibt: „In ihr ist nichts von Opferung, die stets Mangel an Gemeinschaft besagt.“



tritt naturgemäß dieser Gesichtspunkt beim Meßopfer hervor, das trotz der verminderten Plastik der lebendigen Beziehungen der Gemeinde zu ihm (Wegfall des Opferganges, des Friedenskusses) den Charakter des Gemeinschaftsopfers und Gemeinschaftsmahles auch heute noch erkennen läßt. In Opfergesinnung verbindet sich die Gemeinde der Gläubigen, vorbereitet durch die läuternden und erleuchtenden Gebete und Lesungen der Vormesse mit dem Priester, der die sichtbaren Gaben von Brot und Wein als Ausdruck geistiger Hingabe für sich und das Volk Gottes darbringt. Im Kanon mit der heute mehr als einst hervorgehobenen Konsekration als der Opferweihe zur Auferstehung wird die Gesinnungsgemeinschaft zur Tatgemeinschaft mit dem eucharistischen Christus gestaltet. Die Gemeinde stützt sich in den Gebeten nach der Wandlung auf Christi Leiden, Auferstehung und Himmelfahrt, um der „herrlichen Majestät“ des Vaters ihr Opfer darbringen zu können, und weist damit auf die Wesensmerkmale ihres Seins als die Gemeinschaft der in Christus Erlösten, Auferstandenen und zu ewigem Leben Verklärten hin. So nimmt im Kanon die um den Altar versammelte Gemeinde für eine Spanne Zeit die Ewigkeit der gottgeeinten Gemeinschaft voraus. Aber diese Gemeinschaft ist nicht bloß gedacht, sondern hier schon begonnen und wirksam. Die *Communicatio* mit den vollendeten Gliedern (Gebet *Communicantes* im Kanon) wird zur *Communio* mit dem verklärten Haupt dieser Gemeinschaft, das in sich die gesamte Gemeinschaft trägt, nach dem Worte Augustins: *Christus totus in capite et totus in corpore*.

Linearer und dramatischer, erhabener und zugleich allen verständlicher kann die Einheit der Gemeinschaft mit Christus nicht ausgesprochen werden, als es im Opfer geschieht. Objektiv gesehen, bedeutet es die Erneuerung der einmaligen, ewigwertvollen Opfertat Christi in der ihm verbundenen Gemeinschaft, subjektiv die Erhöhung des einzelnen mitfeiernden Gliedes über sich selbst hinaus zur tätigen Teilnahme an den Erlösergesinnungen Jesu Christi, die in seinem mystischen Leibe weiterleben. Damit ist die Richtung gegeben, in die sich die Teilnahme am Opfer aus seiner Idee heraus bewegen muß. Die Messe ist keine Privatandacht des Priesters, sondern das Opfer der Gemeinschaft. So wahr es bleibt, daß der Priester immer im Namen der Kirche opfert, so verlangt doch wieder das Wesen des Opfers nach der vollen Teilnahme der Gemeinde.

In gleicher Weise, die Ewigkeit vorausnehmend und doch in weiser Führung das Zeitliche im Christen Schritt für Schritt ihr angleichend, im Sinne des antiken Symbols die „göttlichen Mysterien“ (häufiger Ausdruck der Liturgie) verhüllend und doch sie ausströmend in die Seele der Gläubigen, führen die Sakramente ein in das Leben der Gemeinschaft, aus dem sie als Organe göttlichen Gnadenlebens herauswachsen. Durch die drei großen Einweihungssakramente der

Taufe, der Firmung und der Eucharistie, die in intuitiver Erfassung ihres Wesens von der alten Kirche als eine heilige Dreiheit bei der Eingliederung des Katechumenen in die „Gemeinde der Heiligen“ gespendet wurden, wird dem Menschen die Gnade Christi von der Gemeinschaft gegeben. Wenn auch ihre Gnadenwirkung eine ganz persönliche, auf den Empfänger eingestellte ist, so deutet doch schon ihre durch die Kirche in freier Tat vollzogene Mitteilung auf die Gemeinschaft hin. Wirkungsvoll kommt dies in dem Dialog zum Ausdruck, den die Kirche als geschlossene, ihrer Gnaden voll bewußte Gemeinschaft zu Eingang der Taufe mit dem Täufling hält (*Rituale Romanum*).

Aber auch in den Sakramenten selbst liegt die Beziehung zur Gemeinschaft offen. Die Taufe löst aus der Schuldverbundenheit mit dem sündigen Adam und schafft damit die Möglichkeit, ein Glied der im Opfertod des zweiten sündelosen Adam begründeten Gemeinschaft zu werden. In der Firmung wächst diese Eingliederung sich aus zur Reife des vom Hl. Geist erfüllten und darum<sup>1</sup> vollberechtigten Gliedes, das in der Eucharistie den Einheitskern und die Einheitskraft des mystischen Leibes selbst umfaßt. Das Sakrament der Buße ist über die Wiederherstellung des durch die Sünde gesprengten oder gelockerten Verhältnisses zu Gott hinaus eine Unterwerfung unter die Gemeinschaft. Jede persönliche Verfehlung ist bei der organischen Verbindung der Gläubigen untereinander zugleich auch eine Verfehlung gegen den Leib Christi. So ist es aus der Idee der Gemeinschaft heraus verständlich, daß der Sünder vor den Vertreter der Gemeinschaft, in der alten Kirche vor die Gemeinschaft selbst, kommt und durch freiwillige Unterwerfung sich in ihre Linie wieder einordnet. Die Ehe und die Priesterweihe dienen, jede in ihrem Bereich, der Ergänzung und Belebung des mystischen Leibes Christi. Die hl. Ölung endlich bereitet als das „Sakrament der Todesweihe“ (Schell) den Übergang vor aus der zeitlich gebundenen Gemeinschaft in die Gemeinschaft der vollendeten Glieder Christi, die in der vollen Freiheit der Kinder Gottes wandelt.

Schwieriger als bei den Sakramenten ist es im liturgischen Stundengebet die Beziehungen zur Gemeinschaft zu erkennen. Die tatsächliche Entwicklung hat gezeigt, daß bei allem traditionellen Festhalten an dem Familiengebet der alten Kirche — denn das war die Liturgie — dieses selbst zu einer Pflichtleistung werden konnte. Was die alten Christen schlechthin *deuotio* nannten<sup>2</sup>, wurde zum *officium*, *pensum*, das als Leistung aufgefaßt, als Leistung gegeben wurde. Das Wort des hl. Ambrosius von der Kirche: *in commune orat* (De officiis

<sup>1</sup>) Der Hl. Geist tritt in der Liturgie dort immer stark hervor, wo es sich um die Berufung zu einem besonderen Amt oder einer besonderen Aufgabe in der Kirche handelt, vgl. z. B. Diakonats-, Priester-, Bischofsweihe.

<sup>2</sup>) Vgl. den Aufsatz *Deuotio* von A. Daniels O. S. B. in diesem Jahrbuch.

ministrorum I 29) bleibt immer wahr, solange es eine Kirche gibt, aber die Teilnahme am Gebet der Kirche kann steigen und fallen. Wenn aber die Kirche trotz aller zeitgeschichtlichen Einwirkungen am liturgischen Gebet als an ihrem Gebet festhält, so liegt das neben anderen Gründen wohl daran, daß bis heute kein anderes Gebet in ihr vorhanden ist, das mit der Erhabenheit und Fülle des Inhaltes eine solche Universalität des religiösen Bewußtseins verbindet, die Religion so zur gelebten Religiosität werden läßt wie das liturgische. Das rührt neben der Glaubenskraft und geistigen Höhe seiner ersten Beter daher, daß in ihm Natur und Gnade eine tief erlebte und darum stets wieder lebendig werdende Einigung eingegangen sind, die den für das Göttliche offenen Menschen aus seiner geschöpflichen Bedingtheit herausheben und ihn hineinziehen in die lichte Weite eines Gottesdienstes im Geiste und in der Wahrheit.

Die Liturgie wendet sich in ihrem Stundengebet wie an den Christen so an den Menschen schlechthin. Was von den wiederkehrenden Erscheinungen der Natur stets von neuem in ihm nachwirkt, stellt sie mit psychologischem Feingefühl in den Dienst ihrer religiösen Gedanken und schafft so in der konkreten, stets greifbaren sinnlichen Erscheinungsform den Boden für die Aussaat ihrer übersinnlichen Wahrheiten. Die Gemeinschaft als die Schöpferin des liturgischen Gebetes fügt sich hier in die allgemein-menschliche Linie ein, oder sie ordnet vielmehr als das Höhere und zu Ewigem Bestimmte das Allgemein-Menschliche sich ein zur sichtbaren und hörbaren Darstellung des Einklanges von Natur und Gnade. Hier entfaltet sich die durch die Erlösung Christi im Kern schon gewirkte Entsöhnung und Heiligung der verderbten menschlichen Natur zu einer von der „geheilten“ Natur gespielten heiligen Feier, die im Wandel der Jahreszeiten, im Steigen und Sinken des Lichtes, im Wechsel von Tod und Leben, von Bewegung und Beschauung die Beziehungen aufnimmt und adelt, die nach der Idee des einen Schöpfers und Erlösers Natur und Gnade zu voller Einheit zusammenschließen. Nur in großen Strichen sei dieses Ineinanderspiel an den Nacht- und Tagzeiten vorgeführt. Dem Aufbau des Kirchenjahres und der Woche soll eine spätere Abhandlung nachgehen.

In der schweigenden Nacht versammelt die Kirche ihre Glieder um sich und führt sie in der Zeit, in der die Sinne abgezogen sind von den verwirrenden Eindrücken der Umwelt, ein in die klare, Gott zugekehrte Welt ihrer Psalmen und Lesungen. Mit dem aufsteigenden Licht geht sie in den Laudes der geistigen Sonne, Christus, entgegen. Zur ersten Stunde (Prim) stellt sie Tagesarbeit und Tagesverhalten unter die ewige Gegenwart Gottes. Die dritte Stunde (Terz) erfüllt mit der wachsenden Glut der Sonne auch die Seele mit dem Feuer des Hl. Geistes. Zur Mittagszeit (Sext), in der nach altem Mensch-

heitsglauben die schädigenden Geister umgehen, flüchtet der durch die Hitze ermüdete, durch Leidenschaft bedrängte Christ in den Schutz des mächtigen Lenkers der Welt. Die neunte Stunde (Non) endlich wendet von der sinkenden Sonne weg den Blick auf den nie vergehenden klaren Abend der Ewigkeit, der „als Siegespreis eines heiligen Todes die ewige Herrlichkeit“ heraufführt. Die Vesper formt nochmals die Sehnsucht nach dem Licht zu der einfachen, großen Bitte an die heilige Dreifaltigkeit:

„Mag auch der Sonne Glut vergehn,  
dein Licht laß in uns auferstehn.“

Mit einer letzten Empfehlung unter den mächtigen Schutz Gottes beschließt in der Complet die Kirche die Heiligung des täglichen Lebens ihrer Glieder, in hingebendster Sorge für sie das Wort wahr machend, das die Bindung durch die Gemeinschaft als eine Bindung in Liebe erscheinen läßt: *Mater Ecclesia*.

---



# Das Objektive im Gebetsleben.

Zu P. M. Festugière's „Liturgie catholique“ von R. Guardini (Bonn).

## I.

Im Jahre 1913 erschien eine Schrift des belgischen Benediktiners Dom M. Festugière über die Liturgie der Kirche<sup>1</sup>, die besondere Aufmerksamkeit verdient.

Das Buch stellt in seinem Hauptteil einen Anlageplan zu einer natürlichen Theorie des liturgischen Gebetslebens dar. Die einzelnen Teile des Systems sind nicht gleich ausführlich behandelt. Manche gehen bis ins einzelne, andere beschränken sich auf die großen Gesichtspunkte. In sehr zahlreichen Anmerkungen setzt der Verfasser sich mit seinen Gegnern auseinander. Kapitel 13 ist — zum größten Teil — in zusammenhängenden Ausführungen entwickelt.

Der Inhalt des Buches gliedert sich in drei Teile. Der erste behandelt die Geschichte der liturgischen Frage. Er beginnt mit der Bedeutung von Juden- und Heidentum für den kirchlichen Kult und mit der Frage nach dessen Entstehung und erster Entwicklung. Vom 8. Kapitel an werden die allgemein geistigen und kirchlichen Strömungen erörtert, die ihm nicht günstig waren; Reformation, Jansenismus, Quietismus usw. Folgen die Geisteskreise, welche durch die Namen des Kardinals Xiñones, des heiligen Ignatius von Loyola, Franz von Sales und der Sulpizianer bezeichnet sind. Darauf die Romantik. Mit Abt Prosper Guéranger von Solesmes die Periode der bewußten liturgischen Erneuerung, welche durch Pius X. ihre feierliche Bestätigung erhielt. Endlich kurz die Haltung der anglikanischen Kirche und ein Ausblick in die Zukunft. — Der zweite Teil, gegen William James und dessen Mißachtung der rituellen Religionsübung gerichtet, erörtert die Frage, was die Liturgie für das Entstehen persönlichen religiösen Lebens, wirklicher religiöser Erfahrung bedeute. Dieser Teil, ausführlich behandelt, wächst sich zu einer Theorie des liturgischen Lebens aus. Sein Schwerpunkt liegt besonders im Psychologischen. Er entwickelt kurz folgendes: Die Voraussetzungen für die Entstehung eines liturgischen Milieus und dessen Merkmale. — Wie die Liturgie Quelle und Ursache religiösen Lebens ist, und wie sie auf die verschiedenen seelischen Gebiete wirkt. — Die Liturgie als Form gesellschaftlicher Religionsübung, und

---

<sup>1</sup>) Sie ist die Sonderveröffentlichung einer in der *Revue de Philosophie* erschienenen Arbeit aus dem gleichen Jahr und heißt mit genauem Titel: *La liturgie catholique, essai de synthèse, suivi de quelques développements.*

worin die liturgische Gemeinde sich von anderen religiösen Versammlungen unterscheidet. — Die Liturgie als Form persönlichen religiösen Lebens; die persönlichen Voraussetzungen rechter Liturgie-Übung und deren Einfluß auf das Seelenleben des einzelnen; dann die Frage, wie sie zum vereinfachten inneren Gebet (*oraison*), und zur methodisch genauer festgelegten Betrachtung (*méditation*) steht. — Die Rolle des Kultes im Bekehrungsprozeß. — Liturgie und religiöses Volksleben<sup>1</sup>. — Liturgie und Jugend. — Liturgie und benediktinische Aszese. — Liturgie und katholisches Volksleben im allgemeinen. — Liturgische Mißbräuche. — Am Schluß wird das dreizehnte Kapitel über den kirchlichen Gottesdienst als Quelle des religiösen Lebens genauer ausgeführt.

## II.

Neben so mancher dürrtigen Darlegung des liturgischen Lebens ragt das Buch hoch hervor. In seinem weit ausgreifenden Aufbau, seiner reichen Gliederung und Gedankenfülle zeigt es, wie umfassend das Problem der Liturgie ist. Kein Wunder, handelt es sich doch darin um nichts anderes als um die Kirche selbst, ihrer kontemplativ-kultischen Seite nach — so wie das Kirchenrecht sich mit ihrer aktiv-organisatorischen Seite beschäftigt.

In theoretischer Beziehung liegt der Wert der Arbeit einmal darin, daß gezeigt wird, der kirchliche Kult sei keine bloße Sache von Texten und Vorschriften, und die Wissenschaft von ihm keine Bücher- und Paragraphenkunde. Er ist vielmehr etwas Lebendiges, und zwar von größter Mannigfaltigkeit und kraftvoller Einheit. Es wird der Versuch gemacht, den Bau dieses Lebens auseinanderzulegen und darauf die vielfältigen Gesichtspunkte und Arbeitsweisen anzuwenden, die in den übrigen Wissenschaften der Erforschung gesellschaftlicher und seelischer Erscheinungen dienen. Ferner wird der Versuch unternommen — wenn er auch nicht sehr tief geht und die rechte Lage des Problems nicht herstellt —, die Kernfrage der Liturgie zu erfassen: Wie sie, als objektiv-soziale Religionsübung, zur subjektiv-individuellen stehe.

In praktischer Beziehung ist das Buch dadurch bedeutsam, daß es immer wieder eindringlich darauf hinweist, in der Liturgie handle es sich nicht um äußerlich zu erledigende Verrichtungen, sondern um innere Lebensformen im stärksten Sinne des Wortes; um Voraussetzungen und Weisen religiöser Erfahrung. Und zwar ist sie nicht eine beliebige Form, der gegenüber es dem Gläubigen frei stünde, sie zu gebrauchen oder nicht, sondern die maßgebende Weise kirchlicher Religionsübung.

<sup>1</sup>) Dabei dürfen die Ausführungen des Verfassers über Pseudo-Liturgie nicht auf unsere deutschen Volksandachten bezogen werden. Er hat offenbar besondere Verhältnisse im Auge.

So ist das Buch ein kräftiger Entwurf, der die Größe, die Eigenart und die theoretische wie praktische Dringlichkeit des liturgischen Problems zum Bewußtsein bringt.

Gerade bei solcher Beschaffenheit ist es aber nicht zu verwundern, daß es auch wieder recht einseitig ist. Einmal faßt es das oben angedeutete theoretische Grundproblem ausschließlich vom Objektiv-Sozialen her an. Damit wird es aber gerade dessen eigenstem Wesen, nämlich dem Gleichgewichtsverhältnis der einander gegenüberstehenden Momente nicht gerecht. Daraus folgt dann von selbst, daß es auch in praktischer Beziehung dem Eigenwert des individuell-subjektiven geistlichen Lebens nicht Genüge tut.

Hier liegt denn auch der Punkt, an dem die Auseinandersetzung Festugières mit den Jesuiten, den bewußtesten Vertretern einer aus katholischem Geist geborenen individuellen Religionsübung, anhebt.

### III.

Suchen wir zunächst dieser Erörterung ihren richtigen historischen und problemtheoretischen „Ort“ zu geben<sup>1</sup>.

Im Mittelalter standen die objektiv-soziale und die subjektiv-individuelle Seite des religiösen Lebens einander noch nicht problematisch gegenüber. Jene war stark betont, gemäß der allgemeinen objektiven Bindung des staatlichen, gesellschaftlichen, kulturellen Lebens überhaupt. Zugleich folgte aber auch der einzelne unbefangene seiner besonderen Anlage, ohne dadurch jene Eingefügtheit in die objektiven Ordnungen zu gefährden.

Das Problem wurde erst brennend, als mit der erwachenden Renaissance das Individuum sich seiner Selbständigkeit bewußt wurde und dem Religiös-Objektiven kritisch, ja feindlich gegenübertrat. Die Reformation entfesselte den Kampf. In seiner augenblicklichen Zuspitzung erschien er als ein Ringen um das Objektive überhaupt. Seinem tiefsten, geistesgeschichtlichen Sinne nach aber ist er das Ringen um die rechte, dem Wesen des Menschen und dem Geist der Offenbarung entsprechende Einschätzung beider Momente, und um die Einsicht in ihr rechtes Verhältnis zueinander.

Das Recht des Objektiven wurde zunächst auf jenen beiden Gebieten religiös-kirchlichen Lebens durchgesetzt, wo es am gefährdetsten war: in Lehre und Verfassung. Ihren Höhepunkt fand diese Bemühung im Vatikanum, besonders im Dogma von der persönlichen Unfehlbarkeit des Papstes mit all ihren Folgerungen. Die andere Seite der Frage, die nach Wesen, Maß und Stellung des Persönlichen auf diesen Gebieten, ist noch nicht zur vollen Durch-

---

<sup>1</sup>) Die folgenden Ausführungen wollen natürlich nur ganz große Züge geben. Sicher ist daran im einzelnen viel zu ergänzen und zu berichtigen.

arbeitung gelangt und wird es auch wohl so bald nicht werden. Erst muß hier Recht und Notwendigkeit des Objektiven nicht nur theoretisch durchdacht, sondern auch praktisch voll ins Bewußtsein der katholischen Christenheit aufgenommen sein, ehe das andere in Angriff genommen werden kann. Hingegen kam das subjektive Moment stärker zur Geltung auf dem Gebiet des persönlichen Handelns, so z. B. in der Erörterung der Moralsysteme. (Der Vorteil des Probabilismus besteht im Grunde darin, daß der individuellen Freiheit möglicher Raum geschaffen wird, jedoch so, daß die objektive Geltung des Gesetzes unangetastet bleibt.)

Was das Gebiet des Kontemplativen, des Gebetslebens angeht, so wurde hier das Recht des Objektiven mehr im großen und ganzen und dann besonders für dessen Brennpunkte durchgedacht. Da allerdings mit äußerster Folgerichtigkeit, nämlich in der Lehre vom „opus operatum“, von der objektiven Wirksamkeit der Sakramente, der wirklichen Gegenwart Christi in der Eucharistie und der gegenständlichen Bedeutung des Meßopfers. Doch behielt diese Erörterung einen vorwiegend dogmatischen Charakter. Sie schuf wohl die Grundlagen für die eigentliche Fragestellung auf kultischem Gebiete, aber zu einer solchen kam es doch nur in beschränktem Maße, z. B. in den Kontroversen Bellarmins. Demgegenüber gelangte gerade auf diesem Gebiet das Subjektiv-Individuelle zu sorgfältiger Durcharbeitung, und zwar sowohl als eigentliches Gebetsleben, wie auch in Verbindung mit der oben berührten asketisch-moralischen Arbeit.

Erst spät, im 19. Jahrhundert, wurde das Problem des Objektiven auf dem Gebiete des Gebetslebens ins volle Bewußtsein gehoben<sup>1</sup>. Dazu gab vor allem die Abwehr gegen Aufklärung (Fr. A. Staudenmaier) und Gallikanismus sowie Nationalkirchentum (Abt Prosper Guéranger), die Wiedergeburt altchristlichen Geistes und Bewegung zur Einheitskirche (englische Ritualisten, Oxford-Bewegung) den Anlaß. Besonderes Verdienst erwarben sich darum verschiedene Gruppen im Benediktinerorden. Es hat den Anschein, als ob man sich rüste, die Frage des Objektiven mit der gleichen Gründlichkeit und Allseitigkeit, wie auf dogmatischem und kanonischem Gebiete, so jetzt auf dem des Kultes durchzudenken. Und zwar ist sie hier umschrieben in den beiden Gegensatzpaaren Liturgie und persönlich-individuelles Beten; Liturgie und volkstümliches Beten (Volksandacht).

An den oben genannten Arbeiten hat der Orden des hl.

---

<sup>1</sup> Es versteht sich von selbst, daß mit all dem Gesagten keine Kritik, überhaupt keine Wertung ausgesprochen sein will. Für einen Glaubenden wäre es mehr als unangebracht, sich in kirchlichen Säkularprozessen von solchem Tiefgang ein Urteil erlauben zu wollen. Hier kann es sich nur darum handeln, tastend „*ex post*“ die Richtpunkte der Entwicklung herauszuspüren.



Ignatius einen großen Anteil gehabt. Man kann diesen vielleicht in folgender Weise bestimmen. Vor allem war die Aufmerksamkeit darauf gerichtet, das Objektive auf den beiden meist bedrohten Gebieten, nämlich dem dogmatischen und verfassungsmäßigen, zur Geltung zu bringen. Andererseits suchte er dem betonten Persönlichkeitsbewußtsein der neuen Zeit dort Rechnung zu tragen und eine katholische Prägung zu geben, wo es besonders dringlich nach Befriedigung verlangte, nämlich im persönlichen Gebetsleben und der sittlichen Selbstbildung. Für die erste Arbeitsleistung zeugt die große Bewegung zur dogmatischen und hierarchischen Objektivität, die im Vatikanum ihren Gipfel erreichte und an welcher der Jesuitenorden in hervorragender Weise beteiligt war. Für die zweite jener charakteristische Komplex von Theorien und Methoden, die unter dem Namen der ignatianischen Geistesrichtung zusammengefaßt werden. Deren Absicht ist, die christliche Persönlichkeit zum Vollbewußtsein ihrer Aufgabe und Verantwortung zu wecken, sie zu einem eigenen Verhältnis zu Gott bringen und sie in den Besitz der Mittel, Kräfte und Erfahrungen zu setzen, um diese Aufgabe zu erfüllen. Das Ganze aber in engster Beziehung zu den objektiven Tatsachen des Dogmas, der Gnadenmittel, des göttlichen und kirchlichen Gesetzes.

Zur Liturgie hingegen als Ganzem, nicht nur als Opfer und Sakrament, sondern als Gedankenwelt, Lebensform, Geistesrichtung und Quelle religiöser Antriebe sind die Mitglieder des Ordens nicht in eine gleich enge Beziehung getreten, wie zu den übrigen Formen der religiösen Objektivität. Sie haben ihr natürlich die größte Wertschätzung entgegengebracht, haben die Verbindlichkeit der liturgischen Vorschriften sehr streng genommen und die Wissenschaft vom kirchlichen Kult mit höchst wertvollen Arbeiten bereichert. Ebenso darf die praktische Arbeit für die Erhaltung des gottesdienstlichen Lebens besonders in der Zeit der Gegenreformation (z. B. die des sel. Petrus Canisius) nicht vergessen werden. Aber die unmittelbare Erziehung des Volkes und des einzelnen zum liturgischen Leben, die Umsetzung der liturgischen Gedanken-, Formen- und Kräftewelt in gelebte Wirklichkeit haben sie nicht in den Kreis ihrer dauernden Aufgaben einbezogen. Wenigstens nicht in gleicher Weise, wie das *sentire cum ecclesia* und das *vivere ecclesiam* auf den Gebieten des Dogmas und des kirchlichen Verfassungslebens. Vielmehr haben sie — von den dogmatisch festgelegten Grundtatsachen des objektiven Opfers und der Sakramente natürlich abgesehen — die religiöse Übung des einzelnen wie des Volkes mehr nach der individuellen, jedoch kirchlich formierten, Seite hin neigen lassen.

Das ist denn auch der Punkt, wo Festugières Kritik an der religiösen Pädagogik des Jesuitenordens einsetzt (besonders S. 39—44 und gelegentliche Einzelbemerkungen). „Saint Ignace vit à une époque

d'individualisme très prononcé. De plus, personne ne comprend plus, de son temps, tout ce que la liturgie recèle et a distribué aux siècles passés de ressources de vie spirituelle. Enfin il se propose de combattre la Réforme; en vue de cette oeuvre, il a ce que nous appellerons un trait de génie — nous laissons au lecteur le soin de rétablir, s'il le veut, le nom de la Providence —: s'emparer d'une partie du programme de l'individualisme protestant et l'adapter à l'orthodoxie romaine la plus parfaite. Il s'efforcera donc, avant tout, de donner aux âmes qu'il emploie une formation énergiquement individualiste et de les libérer des attaches sociales qui entraveraient leur action.

Au service de cette idée maîtresse, il fait deux créations: 1. il fonde un ordre religieux — le premier dans ce cas — qui soit dispensé de tout office choral. 2. Il inaugure une méthode de méditation qui tranche absolument sur les modes antiques traditionnels de l'oraison privée" (40, 41).

Aus den Darlegungen Festugières, deren Kernsätze angeführt wurden, tritt die Anschauung hervor, der Individualismus der ignatianischen Methode stelle einen unversöhnlichen Gegensatz zur sozial und objektiv gerichteten kirchlichen Liturgie dar. Der Orden mußte den Vorwurf herausfühlen, seine Geistesrichtung sei ein Kompromiß mit dem Protestantismus; sei, ihrem innersten Wesen nach, nicht oder nicht voll katholisch.

In der Polemik, die sich an Festugières „Essai“ anschloß<sup>1</sup>, ging die Erörterung denn auch tatsächlich im wesentlichen um diesen Punkt, und es war den Vertretern des Jesuitenordens nicht schwer, zu zeigen, wie durchaus katholisch-kirchlichem Geist entsprungen die Methode des heiligen Ignatius ist.

#### IV.

Aus dem Gesagten ist bereits mit genügender Klarheit hervorgegangen, wie Referent das Problem glauben zu müssen. Berechtigt ist die Feststellung Festugières, daß die Liturgie nicht den Platz eingenommen hat, der ihr zukam, und daß die Kräfte, die in ihr liegen, nicht hinreichend ausgenutzt worden sind. Andererseits betonen seine Gegner mit Fug, daß sein Vorwurf, die ignatianische Methode fuße auf einem im Letzten unkatholischen Individualismus, völlig unzutreffend ist. Hat doch die Kirche sie nicht nur geduldet, sondern prinzipiell wie praktisch anerkannt und aufs eindringlichste

<sup>1</sup>) Daraus sei genannt: Jean-Joseph Navatel S. J., *L'apostolat liturgique et la piété personnelle, Etudes* 1913 (20. Nov.) S. 449 ff. — Louis Peeters S. J., *Spiritualité „ignatienne“ et piété liturgique*, 1914? — Lambert Beauduin O. S. B., *La piété de l'église, principes et faits*, 1914. — M. Festugière O. S. B., *Qu'est-ce que la liturgie? Sa définition — ses fins — sa mission. Un chapitre de théologie surnaturelle*, 1914.

empfohlen. Festugières Gegner sehen ferner recht, wenn sie folgendes hervorheben. Die Liturgie ist nicht die einzige Weise katholisch-religiösen Lebens; sie trägt vielmehr wesentlich sozialen Charakter, erfaßt und befriedigt infolgedessen in erster Linie die sozialen Komponenten der Persönlichkeit — und auch die nicht ganz, wie aus der Bedeutung der Volksandacht hervorgeht, welche nach Geist und Form in vieler Beziehung nicht liturgisch ist. Also müssen auch die aus der individuellen Sphäre hervorgehenden geistlichen Bedürfnisse und Betätigungsweisen zu ihrem Rechte kommen. Es darf dem einzelnen nicht verwehrt sein, auch ohne Vermittlung der Liturgie unmittelbar aus den Quellen der Heiligen Schrift, des Dogmas, der kirchlichen und heiligen Geschichte, der religiösen und sittlichen Vernunftwahrheiten zu schöpfen. Wie dies aber in ganz katholischer Weise geschehen könne, dafür ist gerade die ignatianische Methode ein bewährtes Beispiel.

Festugières hat einen Fehler begangen — den übrigens auch seine Gegner nicht vermieden haben —: er hat die komplexe Natur des Problems verkannt und aus einem „Sowohl-als-auch“ ein „Entweder-oder“ gemacht. Das Problem heißt: Welches ist die Geltung und Bedeutung des Sozial-Objektiven im Gebetsleben, d. h. der Liturgie? Einmal für die Gemeinschaft als solche; dann auch für den Einzelgläubigen in seinem persönlichen Leben. Wie weit muß er sich ihr nach Einzelverrichtung, Geist und Gesamtordnung anschließen; und zwar nicht nur im Rahmen des offiziellen Gemeindegottesdienstes, sondern auch in seinem persönlichen Leben? — Andererseits: Wie weit geht in Dingen der Religionsübung das Recht der persönlichen Selbständigkeit? Genügt diese den Forderungen wirklicher Kirchlichkeit, sobald sie sich von der Kirche geprüfter Leitsätze und Methoden bedient, auch wenn diese nach Form und Geist nicht unmittelbar liturgisch bestimmt sind? Ja, kann der einzelne, ohne dadurch weniger katholisch zu sein, — vorausgesetzt, daß er auch innerlich und äußerlich mit der Kirche lebt — ohne alle „Methode“ sich einfach dem Zug des Herzens überlassen, und etwa aus der Heiligen Schrift oder dem unmittelbaren Verkehr mit Gott schöpfen, was er braucht? — Und endlich: In welchem Verhältnis stehen diese beiden Bereiche zueinander? Wie weit kommt ihnen Eigenständigkeit zu? Wie weit schöpfen sie aus eigenen Quellen und folgen eigenen Maßstäben? Wie weit ist diese Eigenständigkeit doch wieder bedingt und durch Würde und Bedeutung der anderen Seite wechselweise eingeschränkt? Und sollte es sich herausstellen, daß es sich hier um zwei Grundkomponenten religiösen Lebens handelt, nämlich um das Objektive und das Subjektive, das Soziale und das Individuelle; daß beide ferner zueinander im Ver-

hältnis relativer Selbständigkeit und zugleich relativer gegenseitiger Bedingtheit stehen —: welche Stellung hat dann jede im Ganzen einer vollentfalteten, ganz ausgebildeten Religionsübung? Welche Funktionen hat sie darin? Welcher von beiden kommt — was eine neue Frage ist — der Vorrang, die Führung zu? Und wie äußert sich diese?

Das liturgische Problem ist also alles andere als glatt. Es ist äußerst verwickelt. Es ist das Problem des Objektiven in seinem Verhältnis zum Subjektiven; der geformten Gemeinschaft gegenüber der Einzelpersönlichkeit, gestellt auf dem besonderen Gebiet des Gebetslebens.

Aufgabe der liturgiewissenschaftlichen Arbeit ist es, dies Geflecht von Fragen aufzulösen, und sie mit der gleichen Schärfe und Behutsamkeit durchzudenken, wie diese auf das Objektivitätsproblem der übrigen religiösen Teilgebiete verwandt worden sind. Ferner hat sie aus den Ergebnissen die Folgerungen zu ziehen, und der Gebetsobjektivität, der Liturgie, in Bewußtsein und Übung von Einzelgläubigem und Volk die ihr zukommende Stellung zu schaffen.

Festugières Schrift ist ein bedeutsamer Anstoß zu dieser Auseinandersetzung. Aber sie ist einseitig, wie leicht ein derartiger Versuch. Sie will das ganze religiöse Leben von der Liturgie her aufbauen und übersieht so gerade das Wesen des Problems, seine Komplexität. Wo es sich um eine verwickelte Frage der Scheidung und Synthese handelt, setzt sie ein einseitiges Prinzip ein. Sie löst die Frage nicht, sondern haut sie durch. Daher kann sie aus solcher Einseitigkeit heraus auch für die vom Individuellen kommende Arbeit der jesuitischen Methode kein Verständnis gewinnen. Sieht nicht, daß diese, vom anderen Pol her, an der Lösung der gleichen Gesamtfrage gearbeitet hat, nämlich durch prinzipielle Klärung und praktischen Aufbau eines kräftig-persönlichen, aber von katholischem Geiste erfüllten religiösen Individuallebens.

Dabei soll gewiß nicht in Abrede gestellt werden, daß es eine wichtige Aufgabe ist, auch für dessen Bedürfnisse die Liturgie aufzuschließen und es mit ihrem Geist und Gehalt zu erfüllen. Liturgische Betrachtungsbücher z. B. werden denn auch nicht lange auf sich warten lassen.

Wird von beiden Seiten her im gleichen Sinne gearbeitet, dann ist die Zeit der Synthese nicht fern, da sich, von beiden Ufern aufsteigend, die Bogen treffen, und die Brücke sicher und schön steht. Und mögen alle Auseinandersetzungen in jenem vornehmen Geiste geführt werden, den die Eröffner der Kontroverse selbst als ihre Pflicht bekannt haben. Denn es handelt sich hier nicht um eine Sache von Parteien, sondern um die von verschiedenen Einsatzpunkten ausgehende



Arbeit an der einen großen Aufgabe: Erkenntnis und Übung wahren katholischen Gebetslebens<sup>1</sup>.

<sup>1</sup>) Die erste Schriftleitung erlaubt sich zu diesem Aufsatz zu bemerken, daß sie die hier vorgetragene Lösung der Frage nur als eine Lösung betrachtet, neben der andere Stimmen zu Wort kommen müssen. Dr. Gu. nimmt die Liturgie als das, was sie jetzt ist oder vielmehr seit dem 16. Jahrhundert geworden ist, als den offiziellen Kult der Kirche, als die notwendige Äußerung ihres Seins, insofern sie eine sichtbare Gesellschaft ist. Durch diese Erstarrung der Liturgie zu einer Art Staatsaktion zog sich alle innerliche Frömmigkeit in andere Andachtsformen zurück, wie auch umgekehrt die Individualisierung der Frömmigkeit, wie sie sich seit den Tagen der Renaissance mit ihrem Kulte des Individuums bis zu einem gewissen, mit der katholischen Lehre noch vereinbaren Grade auch in der Kirche vollzog, jene Versteinigung der vom fließenden Leben verlassenen Liturgie begünstigte.

Man kann aber die Liturgie auch als das auffassen, was sie ihrem Wesen nach ist, was sie einst auch praktisch war und jetzt wieder zu werden beginnt und allgemein werden möchte — nämlich als das mystische Leben der Kirche, in dem diese zusammen mit ihrem Haupte Christus ihren tiefsten Beziehungen zu Gott Ausdruck verleiht. Sobald wir sie so auffassen, wird sie auch den ganz individuellen, innerlichsten Bedürfnissen der Seele gerecht. Freilich wird die Seele in der Liturgie sich immer als ein Glied Christi und der Kirche fühlen; ihr Gebet wird dadurch objektiver, monumentaler, großzügiger, umfassender, sozialer werden als bei dem mehr anthropo- und egozentrischen Frömmigkeitsstreben der neueren Zeit. Aber es verliert deshalb nicht an persönlichster Innigkeit. Im Gegenteil wird der engste Anschluß an das in der Kirche, besonders durch das Meßopfer und die Sakramente, pulsierende Leben Christi auch der individuellen Frömmigkeit mächtigster Ansporn sein.

Diese Frömmigkeit, die wir „altchristlich“ nennen können — nicht aus romantischer Sucht, vergangene Zeiten mit dem Schimmer eines geträumten Ideals zu umkleiden und als ein doch unerreichbares Vorbild aufzustellen, sondern einfach weil sie in der alten Christenheit praktische Verwirklichung gefunden hatte —, umfaßt also zwei Seiten: die „liturgische“ und die „private“ (obwohl letzteres Wort den Alten unbekannt ist). Die Liturgie wird in ihr führend sein, wird aber vom Privatgebet her immer neuen Lebensantrieb erhalten. Dieses wird den stark individualistischen Zug mancher neuerer Gebetsformen ablegen, wird objektiver und sozialer werden; an Freiheit der Bewegung aber wird es nicht verlieren, sondern eher gewinnen. Die Liturgie wird ihrerseits aus ihrer starren Objektivität immer mehr erwachen und auch dem persönlichsten Bedürfnisse neben den sozialen Strebungen Befriedigung gewähren. Liturgie und privates Gebet werden sich einander nähern und immer mehr unscheidbar ineinander fließen.

Dies seien einige ganz kurze Andeutungen über eine andere Lösung, die der von Dr. Gu. gegebenen nicht widerspricht, sondern sie ergänzt, indem sie auf eine jetzt sich anbahnende, in der Zukunft, wie wir hoffen, sich durchsetzende Entwicklung hinweist. Beide Auffassungen sollen in den weiteren Jahrbüchern Erörterung finden, und so möge das wichtige Problem seiner vollen Lösung entgegengeführt werden.

## MISZELLEN

**Zur Taufliturgie.** In dem aufschlußreichen Buche *Die Sonne der Gerechtigkeit und der Schwarze* (Liturgiegeschichtliche Forschungen II 1918) § 15 spricht Fr. J. Dölger über das Taufgelöbniß als Treueid an Christus. Er zitiert S. 114 Tertullian *de corona* c. 11 I 443 Oehler: *Credimusne humanum sacramentum diuino superduci licere, et in alium dominum respondere post Christum, et eierare patrem et matrem et omnem proximum, quos et lex honorari et post deum diligi praecepit, quos et euangelium, solo Christo pluris non faciens, sic quoque honorauit?* Dazu vergleicht er den (nach hellenistischem Muster gebildeten — vgl. Cumont, *Oriental. Relig.* 1910, S. XI) römischen Soldateneid, wie er etwa bei Sueton, *Caligula* 15, 3 vorliegt: *neque me liberosque meos cariores habeo quam Gaium habeo eqs.* und bei Epiktet *dissert.* I 14 § 15 und 17: ἡμῶν εἶναι πάντων προτιμῆσαι τὴν τοῦ Καίσαρος σωτηρίαν . . . αὐτοῦ μὴ προτιμῆσαι ἕτερον. Ich füge noch bei: Justinus Mart. I. *Apol.* 39: τοῦς . . . στρατιώταις καὶ πρὸ τῆς ἑαυτῶν ζωῆς καὶ γονέων καὶ πατρὶδος καὶ πάντων τῶν οἰκείων τὴν ἡμετέραν (d. h. der Kaiser) ἀσπάξασθαι δημοσίαν; Hieronymus ep. 14 *ad Heliodor.* mon. 2, 2 p. 46, 13ff. Hilberg *recordare tirocinii tui diem, quo Christo in baptismo consepultus in sacramenti uerba iurasti: pro nomine eius non te matri paritulum esse, non patri.* D. schließt: „Die Worte Tertullians erhalten nur dann einen Sinn, wenn das Taufritual in Nordafrika damals eine ausdrückliche Zusage zu Christus enthielt, etwa in der Form einer Verpflichtung für Christus und sein Gesetz, eines Bundes mit der Sonne der Gerechtigkeit mit dem Versprechen, ihr dienen zu wollen.“ Vielleicht schloß sich aber die Taufliturgie noch enger an die Form des römischen Soldateneides an. So möchte man nach den obigen Stellen vermuten, und man wird darin bestärkt, wenn man in der Regel des hl. Benedikt c. 5 *de oboedientia* (S. 24 Butler) liest: *Primus humilitatis gradus est oboedientia sine mora. haec conuenit his qui nihil sibi a Christo carius aliquid existimant, propter seruitium sanctum quod professi sunt eqs.* (Vgl. auch c. 72 p. 172 B.: *Christo omnino nihil praepo-nant.*) Benedikt erinnert mit diesen Worten seine Mönche an das Gelöbniß des Gehorsams. Da er nun als echter Römer auch sonst öfters die Militärsprache verwendet, um christliche Gedanken zu verdeutlichen, und im besondern auch den Fahneneid gerade bei der Formulierung der Profeß im Auge gehabt zu haben scheint (vgl. Ildefons Herwegen. *Das Pactum des hl. Fructuosus von Braga. Kirchenrechtl. Abhandl.* hrsg. v. Ulr. Stutz Heft 40 [1907] S. 30—32), so dürfen wir es als möglich betrachten, daß er auch im 5. Kap. an den Fahneneid anklingen will. Jedoch an den Fahneneid, den der Christ in der Taufe leistet. Die Mönchsprofeß galt ja schon früh als eine zweite Taufe. Daher tritt Christus an die Stelle des Kaisers. Ja es scheint nicht ausgeschlossen, daß Benedikt seine Mönche, wenn nicht in der Profeßformel selbst, so doch in den sie umgebenden Gebeten den Treueid an Christus

etwa so aussprechen ließ, daß sie auf eine Frage des Abtes, ob sie bereit seien, Christus allem vorzuziehen, antworteten: Ja. In der heutigen benediktinischen Profeß fragt der Abt (*Rituale monasticum secundum consuetudines congregationis Beuronensis* 1895 S. 74): *Vis adsumere conuersionem morum tuorum et Christi amorem affectioni parentum praeponere?* Bei Martène, *De antiquis ecclesiae ritibus* IV (1764) 224 heißt der entsprechende Text nach einem Ordinarium von Cassino: *Uultis assumere conuersionem morum uestrorum et affectionem parentum relinquere et abrenuntiare? uolumus.* Hier ist also nur das Negative ausgesprochen; der positive Teil muß hinzugedacht werden. Diese Worte gehen, wie sich aus obiger Ausführung ergeben dürfte, auf einen uralten Gebrauch zurück, der seinerseits wieder auf die Taufliturgie und den römischen Fahneneid zurückweist. Daß dieselben Gedanken schon zur Zeit des hl. Basileios lebten, ergibt sich aus folgender Stelle seines asketischen Traktats *de renuntiatione saeculi* (Migne PG 31, 632 A): *φίλων δὲ καὶ συνήθων διασπώμενος μὴ γενοῦ περιθλιβής, Χριστῷ συναπιτόμενος τῷ ὑπὲρ σοῦ σταυρωθέντι, οὗ τί ἂν λογιστέον ἡμῖν φιλικώτερον.* Auch hier Absage an Verwandte und Freunde, Zusage an Christus. Nach Johannes von Antiocheia am Anfang des 12. Jahrhunderts fügt die Mönchsprofeß dem Taufgelübde etwas zu: *ἐνταῦθα* (d. h. bei der Mönchsweihe — *τῶν μοναχῶν ἱερὰ τελετή*) *δὲ πρὸς τοῖς* (in der Taufe) *εἰρημένους ἀποτάσσομαι γονεῦσιν, ἀδελφοῖς, συγγενεῖς, φίλοις, συνήθεσι* κτλ. (Cotelier, *Eccles. graec. mon.* I, 165, bei Reitzenstein, *Historia monachorum* und *Historia Lausiaca* 1916, 258). Um diese Zeit stand dies also sicher nicht mehr im Taufgelöbniß; es war nur in der ersten christlichen Zeit zeitgemäß.

Der soeben angeführten Frage an den Mönch geht im *Rituale Beur.* und bei Martène eine andere voraus: *Uisne abrenuntiare saeculo huic et pompis eius? nolo.* Das entspricht ganz genau der *ἀποίασις τοῦ σατανᾶ*, die der Täufling zuerst nach Westen sprechen mußte (s. Dölger im oben gen. Buche). Der junge Christ wandte sich dann nach Osten und sprach die *σύνιασις τοῦ Χριστοῦ*. Dieser würde also die oben angeführte zweite Formel entsprechen. Der Ausdruck *uis adsumere conuersionem morum tuorum* erhält dadurch einen plastischen Hintergrund. Das Wort *conuersio morum* (oder *conuersatio m.*, wie der hl. Benedikt schrieb, dem Latein seiner Zeit gemäß, für die *conuersatio* und *conuersio* identisch sind) reicht also mit seinen Wurzeln vielleicht in die alte Taufpraxis zurück. Damit würde auch erklärt sein, weshalb die *conuersio morum* an erster Stelle genannt wird. Es folgen nämlich die Fragen: *Uis profiteri obedientiam eqs? Uis perseuerare in hoc sacro ordine eqs?* während in der Regel c. 58 die Reihenfolge ist: *stabilitas, conuersatio morum, oboedientia*. Die Verteilung der drei Gelübde auf drei Fragen entspricht übrigens genau den drei mit *Credis?* beginnenden Fragen bei der Taufe. Odo Casel O. S. B. (Maria Laach).

**Zur Geschichte des Advents.** In der Mauriner Ausgabe des gregorianischen Antiphonars findet sich zum ersten Adventssonntag diese Fußnote: *In ms. Compend. additur, Statio ad S. Andream ad praesepe. Ita etiam in codice 600 annorum Bibliothecae Angelicae, nisi quod pro, ad praes. legitur post praesepe*<sup>1</sup>. In der Angabe dieser Statio liegt vielleicht ein Hinweis

<sup>1</sup>) S. Greg. Op. III. 653; Migne P. L. 78, 642.

auf die Zeit, in der die Adventsfeier in Rom aufgekommen ist. Nach Grisar wurde die jetzt nicht mehr vorhandene Kirche St. Andreas in unmittelbarer Nähe von S. Maria ad praesepe zur Zeit des Papstes Simplicius zwischen den Jahren 471 und 483 in der früheren prächtigen Aula des Junius Bassus, des Konsuls vom Jahre 317, angelegt<sup>1</sup>. Es war in Rom beliebt, bei Einführung oder Umgestaltung kirchlicher Gebräuche neu entstandene oder wiederhergestellte Kirchen zu berücksichtigen. G. Morin führt z. B. die Erwählung von S. Sabina als Statio für Aschermittwoch auf ihre Neuheit und Pracht zurück<sup>2</sup>. Zugunsten eines anderen neuen, dem Erzmartyrer Stephanus geweihten Heiligtums durchbrach man unter Simplicius sogar die Reihe der Titelkirchen in der Fastenzeit und machte sie, die nicht Titelkirche war, zur Statio am Freitag vor Palmsonntag<sup>3</sup>. So könnte man auch bei Einführung des Advents die neu entstandene Basilika St. Andreas, Ioms erste Andreaskirche, für die Statio des ersten Adventsontages gewählt haben, um Kirche und Stifter zu ehren. Die Wahl der Statio gäbe uns somit Aufschluß, um welche Zeit der Advent in Rom zuerst gefeiert wurde.

Tatsache ist, daß wir für Rom kein früheres Zeugnis der Adventsfeier besitzen. Papst Leo I. (440/61) erwähnt in seinen Homilien zu den Winterquatembern noch nichts von einer Adventsfeier. Auch das sog. Leonianische Sacramentar kennt keinen Advent, sondern nur die Winterquaterember, die keinerlei Hinweis auf das nahe Weihnachtsfest enthalten. Das Gelasius I. (491/6) zugeschriebene Sacramentar weist zwar schon fünf Adventsmessen und eine Reihe anderer Adventsgebete auf. Doch stammt die Handschrift aus viel späterer Zeit und ist nicht frei von gallischen Einflüssen. Die Quaterember stehen hinter den Adventsmessen und sind wie im sog. Leonianum auch hier ohne Beziehung zu Weihnachten. Erst in den Homilien Gregors I. (590/604) sind die Adventssonntage für Rom sicher bezeugt.

Die Annahme aber, der Advent sei bereits früher, gegen Ende des 5. Jahrhunderts, in Rom eingeführt worden, steht in gutem Einklang mit dem Entwicklungsgange außerhalb Roms. Adventsgebete finden wir schon im Rotulus von Ravenna, der vom hl. Petrus Chrysologus († um 450), dem Zeitgenossen Leos I., verfaßt ist<sup>4</sup>. Das Epistelverzeichnis von Capua aus dem Jahre 546 zählt zuerst vier Adventslesungen.

Rom scheint somit nicht den Anstoß zu einer Adventsfeier gegeben zu haben, sondern nahm die Bewegung auf und gab ihr schließlich feste Gestalt. Wirklich erhalten wir aus Gallien und Spanien eine viel frühere Kunde von einer Vorfeier auf die Ankunft des Herrn. Aus dem Zeugnisse des hl. Hilarius von Poitiers († 366), das uns Berno von Reichenau aufbewahrt hat<sup>5</sup>, und aus dem 4. Kanon des Konzils von Saragossa (380/1) schließen wir auf eine dreiwöchige Vorbereitungszeit auf Epiphanie als Tauffest. Die zuletzt genannten Zeugen waren lange verdächtig, sind jedoch durch die Untersuchungen von W. C. Bishop<sup>6</sup>, Abt Cabrol<sup>7</sup> und Wilmart<sup>8</sup> als einwandfrei festgestellt.

<sup>1</sup>) Grisar, *Geschichte Roms* 388.

<sup>2</sup>) *Rev. bénéd.* 28 (1911) 326. <sup>3</sup>) ebd.

<sup>4</sup>) *Rev. bénéd.* 22 (1905) 485; 23 (1906) 491. *Ephemerid. liturg.* 25 (1921) 7.

<sup>5</sup>) Migne, P. L. 142, 1066 u. 1086. <sup>6</sup>) *Journal of theol. Studies* 10 (1909/10) 127.

<sup>7</sup>) *Rev. bénéd.* 22 (1905) 485/6. <sup>8</sup>) *Rev. bénéd.* 27 (1910) 500 (dagegen: ebd. 23 (1912) 102/7; Bishop, *Liturgica historica* 1918, 209/10).



Aus allen diesen Zeugnissen lassen sich folgende Linien für die Geschichte des Adventes feststellen:

1. In Gallien und Spanien bestand gegen Ende des 4. Jahrhunderts eine Vorbereitungszeit auf Epiphanie als Tauffag. Sie umfaßte, wie die alte Praxis der Vorbereitung der Täuflinge in der Fastenzeit, drei Wochen mit 2—3 Sonntagen. Spuren dieser Übung sind die 2—3 Adventssonntage in den gallischen Sacramentarien.

2. Rom hielt an Ostern und Pfingsten als den einzigen Tauffagen fest und betonte im Epiphaniegeheimnis mehr die Anbetung der Weisen als die Taufe Jesu. Ja die Päpste drängten die anderen Kirchen, die Tauffeier an Epiphanie zu unterlassen<sup>1</sup>. Es ist also begreiflich, daß die dreiwöchige Vorbereitungszeit auf das Fest in Rom keine Aufnahme fand.

Während des 5. Jahrhunderts gewann das Weihnachtsfest nach den christologischen Streitigkeiten immer mehr an Glanz und überstrahlte das Epiphaniefest. Jetzt gab man ihm auch eine Vorbereitungszeit. Man nahm, wie ursprünglich in Spanien und Gallien für Epiphanie, 2—3 Wochen mit drei Sonntagen; diese setzte man vor die Quatemberwoche des Dezember, wie sich aus dem sog. Gelasianum ersehen läßt. (In der Fastenzeit haben wir die umgekehrte Erscheinung: die später eingeführten Frühlingsquatember stehen vor der eigentlichen Vorbereitungszeit der Täuflinge.) Es ergaben sich so in der Praxis, die *dominica vacans* der Quatember mitgezählt, vier Sonntage vor Weihnachten.

3. Eingeführt wurde die Adventsfeier bald nach Leo I. Jetzt nach der Wiederkehr ruhigerer Zeiten setzte unter Hilarus (461/8) nach Grisar<sup>2</sup> und Callewaert<sup>3</sup> oder unter Simplicius (468/83) nach G. Morin<sup>4</sup> eine durchgreifende Erneuerung des Kultus, insbesondere des Stationsdienstes, ein. Den Kirchen wurde der frühere Glanz wiedergegeben. Die Fastenzeit erhielt ihre gegenwärtige Stations-Ordnung, die nur in Einzelheiten später noch etwas verändert und ausgestaltet wurde. In diese Zeit führt uns auch die oben angegebene *Statio ad S. Andream* für den ersten Adventsonntag. Somit dürfte die Annahme berechtigt sein, daß man damals der Anordnung der beiden großen Zeiten des Kirchenjahres, des Advents und der Fastenzeit, Aufmerksamkeit zuwandte: die Fastenzeit, schon lange in Übung, bekam ihre letzte Gestalt, die Adventsfeier aber wurde in Rom neu eingeführt.

Von hier aus ergibt sich für die Geschichte des Advents noch kurz folgendes:

4. Auch in Gallien und Spanien schließt sich die bestehende Vorbereitungszeit immer mehr an Weihnachten an, nähert sich aber in ihrer Dauer und ihren Gebräuchen den Übungen der Fastenzeit. Wir finden 5—6 Sonntage vor Weihnachten mit Fasten an den Wochentagen. Schon Gregor von Tours (461/90) kennt diese Übung, die Konzilien von Tours 566 und Mâcon 581 erwähnen eine Art Fastenzeit vom Martinsfeste an. Bei Annahme der römischen Bücher ergab sich eine zwiespältige Praxis. Die einen befolgten die römische Übung mit nur vier Sonntagen, die anderen hielten an ihren 5—6 Sonntagen fest, bis schließlich die römische Übung siegte. Nur in der

<sup>1</sup>) Duchesne, *Origines* 1903<sup>3</sup> 294.

<sup>2</sup>) *Geschichte Roms* 335

<sup>3</sup>) *Liturgicae Institutiones* I 1919, 66.

<sup>4</sup>) *Rev. bénéd.* 28 (1911) 326.

mailändischen und mozarabischen Liturgie gibt es noch heute sechs Adventssonntage.

5. In Rom zog man unter Gregor I. die Winterquater in die Adventsliturgie ein. Sie stehen von da an wie heute ganz unter dem Einflusse des nahen Weihnachtsfestes. Am ersten Adventssonntag ist jetzt die Statio in der esquilinischen Muttergottesbasilika. Vielleicht hatte sich St. Andreas als zu klein erwiesen, oder man wollte bei der Nähe des Andreasfestes nicht zweimal nacheinander in derselben Kirche Statio halten. Man wählte die nahegelegene Marienkirche, die zudem eine Nachbildung der Krippe des Herrn besaß. In einzelnen Gebräuchen glich sich dann die Adventsfeier noch der Fastenzeit an. Die großen Linien des Advents aber sind bereits gegen Ende des 5. Jahrhunderts vorgezeichnet.

Petrus Siffrin O. S. B. (St. Joseph-Coesfeld).

**Elne nachgregorianische Umstellung im römischen Meßkanon oder ein Nachhall seiner Vorgeschichte?** Über die Entstehung des heutigen römischen Meßkanons mag wie auch immer geurteilt werden, so viel ist gewiß, daß sein Text spätestens seit der Zeit Gregors d. Gr. schlechthin feststehen scheint. Wortvarianten nebensächlichster Bedeutung sind das Einzige, worauf man in der Überlieferung noch zu stoßen erwartet. Recht überraschend ist daher eine Tatsache, auf die meines Wissens noch niemals aufmerksam gemacht wurde. Sie liegt in der von Martène<sup>1</sup> ans Licht gezogenen *Expositio missae Romanae*: P L 96, 1484—1502 vor. Martène war geneigt, den Text für ziemlich alt zu halten; er sollte einer Zeit entstammen, in welcher auf gallischem Boden noch die altangestammte Liturgie die herrschende gewesen, Erwachsenentaufe, Katechumenat und Katechumenenentlassung in der Liturgie noch der Gegenwart angehört hätte, also jedenfalls der merovingischen. Ad. Franz<sup>2</sup> beurteilt ihn minder günstig, indem er ihn der Zeit Karls d. Gr. zuweist und unmittelbar vor den Schriften der beiden Amalare behandelt. Wie dem sei, muß es nicht wenig in Erstaunen versetzen, über sein Verhältnis zum Kanontext bei einem Forscher von dem Ansehen, dessen sich Franz erfreut, das kurz absprechende Urteil zu lesen (Sperrdruck von mir!): „Den ganzen Kanon umschreibt er in einigen Zeilen, welchen er die Stelle aus Gregors Dialogen über die Geheimnisse des Altares hinzufügt.“ Denn in der Tat wird überhaupt nicht der ganze Kanon, sondern anscheinend nur der Teil vor dem Einsetzungsberichte behandelt. Diesem werden dann aber doch mehr als bloß einige Zeilen gewidmet, und jedenfalls wird der Text nicht umschrieben, sondern größtenteils wörtlich eingeflochten. Ich setze die betreffende Partie vollständig hierher, weil es wichtig ist, sich davon zu überzeugen, mit welcher Treue der unbekannte Autor zitiert.

„— — — *quam offert generaliter pro Ecclesia Dei sancta catholica et famulis famulabusque eius, atque omnibus circumstantibus, quorum illi fides cognita est, et nota deuotio, quique illi sacrificium offerunt pro se suisque omnibus, pro redemptione animarum suarum, pro spe salutis et incolumitatis suae. Aduocat etiam in adiutorium obsecrationis suae glorio-*

<sup>1</sup>) *De antiquis ecclesiae ritibus Lib. I Cap. IV Ari. 10* (Ag. Antwerpen 1763. 1, 159—166).

<sup>2</sup>) *Die Messe im deutschen Mittelalter* 1902, 349 f.

*sam semper uirginem Mariam genitricem Dei et Domini nostri Iesu Christi, sed et beatos simul apostolos ac martyres Dei et omnes pariter sanctos, ut eorum meritis ac precibus in omnibus protectionis eius muniamur auxilio. Orat praeterea, ut oblationem cunctae familiae suae Dominus placatus accipiat, ac per manus sancti angeli sui in sublime altare suum perferri iubeat, diesque nostros in sua pace disponat, atque ab aeterna damnatione nos eripi et in electorum suorum iubeat grege numerari."*

Man wird nicht bestreiten können, daß im allgemeinen der Erklärer dem erklärten Texte gegenüber sich keine, auch noch so geringe Freiheit genommen hat. Er hat Teile desselben bei seiner Zitation übergangen. Aber, was er zitiert, scheint er schlechthin wortgetreu zu zitieren. Insbesondere ist prinzipiell selbst die Wortstellung des Kanontextes streng festgehalten. Man wird unter diesen Umständen nicht daran vorüberkommen, das denn allerdings höchst Merkwürdige anzuerkennen, daß der Anonymus in seiner „*missa Romana*“ die im *Supplices* stehenden Worte zwischen der vorderen Hälfte des *Hanc igitur* und dessen von Gregor d. Gr. geschaffenen Schlusse las. Das ließe sich in doppelter Weise erklären. Entweder berücksichtigt er wirklich nur die vorkonsekrationische Partie des Kanons und hat hinter *placatus accipias* ein: *ac per manus sancti angeli tui in sublime altare tuum perferri iubeas* vor sich gehabt, an das sich dann *diesque nostros* anschloß, während nach der Konsekration und Anamnese das *ut, quotquot* usw. sich unmittelbar an *Supplices tres rogamus omnipotens Deus* angeschlossen hätte. Dann mußte, und dies wäre schon interessant genug, eine so kühne Umstellung noch nach Gregor d. Gr. gewagt worden sein. Denn nicht nur der Erklärer hat, wie seine Benutzung der Dialoge zeigt, nach diesem geschrieben. Auch der ihm vorliegende Kanontext ist nach Ausweis des gregorianischen *Hanc igitur*-Finales ein nachgregorianischer gewesen,

Nun aber die zweite Möglichkeit! Der Erklärer könnte auch, und die wäre zunächst jedenfalls psychologisch begreiflicher als ein glattes Abbrechen vor *Quam oblationem*, aus heiliger Scheu den eigentlich konsekrationischen Kanonteil, Einsetzungsbericht und dessen Einleitung samt Anamnese, übergangen haben und mit *Orat praeterea* zu dem übergehen, was er nach der Anamnese las. Diese Partie könnte alsdann natürlich von ihm ebenso lückenhaft zitiert sein wie diejenige von *Te igitur* bis zum Schlusse des *Communicantes* und in seiner Vorlage die Worte *Hanc igitur* bis *placatus accipias* statt des ersten Teiles des *Supra quae* die Einleitung zu der Bezugnahme auf Abel, Abraham und Melchisedek gebildet haben, dann das *Supplices* gefolgt und an dessen Ende das gregorianische *Hanc igitur*-Finale angefügt gewesen sein. Zweierlei spricht sehr stark für diese letztere Annahme. Einmal liegt, abgesehen von dieser Hinzufügung, die natürlich eine sekundäre gewesen wäre, handgreiflich ein so gestalteter Kanontext dem *Post Prædicationem* Gebete der Ostermontagsmesse des westgotischen *Liber sacramentorum*<sup>1</sup> zugrunde, das ihn allerdings mit ziemlicher Freiheit und noch größerem rhetorischem Wortschwallen paraphrastisch um- und weitergebildet hat. Ich führe nur die wirklich der Grundlage entsprechenden Teile des Textes an: *Hanc quoque oblationem ut accepto habeas et benedicas supplices exoramus, sicut habuisti accepto munera Abel pueri tui iusti, et sacrificium patriarchae*

<sup>1</sup>) Hg. von M. Férolon, *Monumenta Ecclesiae Liturgica* 6, 262.



*nostri Abrahe, et quod tibi obtulit summus sacerdos tuus Melchisedech. — — — Ascendat odor suauitatis in conspectu diuine Maiestatis tue ex hoc sublimi altario tuo per manus Angeli tui, — — — Ut quicumque ex hoc Corpore libauerimus usw.* Noch wichtiger ist, daß genau entsprechend, wie es für die Grundlage dieses spanischen Textes und die Vorlage der anonymen *Expositio missae Romanae* anzunehmen wäre, unter Verzicht auf den Gedanken an gnädiges Herabblicken Gottes auf die eucharistischen Opfergaben mit einem: *et petimus et precamur, ut hanc oblationem suscipias* schon der Kanontext von *De sacramentis* an die Anamnese die Bitte um Annahme jener Opfergaben mit ihrer Bezugnahme auf die alttestamentlichen Typen und das *sublime altare* anknüpft. Ich möchte unter solchen Umständen, wenn auch nicht von einer schlechthinigen Sicherheit, so doch von der höchsten Wahrscheinlichkeit sprechen, daß die Lösung des Rätsels in diesem zweiten Sinne zu suchen ist. Der Verfasser der *Expositio* hätte dann einen Kanontext vor Augen gehabt, der für *Te igitur*, *Lebenden-Memento* und *Communicantes* der gregorianische, hinter dem Einsetzungsberichte dagegen ursprünglich ein demjenigen von *De sacramentis* nächstverwandter gewesen wäre. Auf die bedeutsamen Folgerungen, die sich daraus für die Entwicklungsgeschichte des Kanons ergäben, würde ich des näheren in einer deutschen Neubearbeitung meines 1904 erschienenen Buches *Liturgia Romana e liturgia dell' Esarcato* einzugehen haben, die ich, wenn Zeit, Kraft und eine Besserung der Verhältnisse im deutschen Buchgewerbe es zulassen, doch noch einmal durchführen sollte. Vorerst würde so viel sich ergeben: wie das gelasianische Sakramentar auf gallisch-fränkischem Boden neben dem gregorianischen seine Bedeutung behauptete, so hat auf demselben neben der endgültigen gregorianischen gelegentlich auch der Nachhall einer weit älteren Gestaltung des römischen Meßkanons sich geltend gemacht. Schon das wäre ziemlich viel, so innerlich wahrscheinlich es im Grunde von vornherein ist.

A. Baumstark (Bonn).

**Zwei nicht erkannte Bruchstücke frühchristlich-griechischer Liturgie Ägyptens.** In Th. Schermanns Buch über *Ägyptische Abendmahlsliturgien des ersten Jahrtausends* (1912), das im übrigen den Stoff mit großem Fleiße gesammelt und verarbeitet zeigt, sind zwei einschlägige Splitter nicht berücksichtigt, die als solche auch von ihren Herausgebern nicht erkannt wurden. Es handelt sich um ein Pergamentblatt und eine Inschrift des frühen Mittelalters. Der Berliner „Papyrus“ 6697, in der Tat ein von ungelenker Hand in später Schrift beiderseitig mit fortlaufendem Text beschriebenes Pergamentblatt in der Größe 5×10 cm, wurde zuerst durch Krebs<sup>1</sup>, dann durch C. Schmidt und W. Schubart<sup>2</sup> publiziert, nach welchen „das Stück“ „vielleicht“ „als Amulett“ „diente“. Ich möchte mir darüber, ob diese Vermutung zutreffen oder nicht doch der Rest eines — sagen wir einmal — Meßbüchleins zum Privatgebrauche eines Priestermonchs vorliegen dürfte, ohne Kenntnis des Originals selbstverständlich kein Urteil anmaßen. Das aber läßt sich mit Bestimmtheit aussprechen, daß sachlich nichts Anderes vorliegt als zwei Absätze der den üblichen Preis Gottes als des Welterschöpfers enthaltenden Partie eines eucha-

<sup>1</sup>) *Nachr. der Kgl. Gesellsch. der Wissensch. zu Göttingen* 1899, 1131.

<sup>2</sup>) *Altchristliche Texte* (Berliner Klassikertexte. Heft VI 1910) 124.



ristischen Dankgebetes von dem schon durch Justinus Martyr beschriebenen Typus. Ich setze den Text mit stillschweigender Korrektur der sehr schlimmen Orthographie des Kleindenkmals her: (r<sup>0</sup>) . . . τοῖς ἀπαύστοις κινήμα[σι] / φέρεσθαι διηνεῶς πο[ο]σ[έ] / ταξας. Τοῖς σοῖς θεσμοῖς / ἡλιος μὲν τὴν ἡμέραν, ἥ τε / σελήνη τὴν νύκτα καταν[γά]ζει / διὰ τὴν σὴν βουλὴν . . . . . (v<sup>0</sup>) . . σου τὰ πάντα. Σὺ εἰ ὁ παμ/βασιλεὺς καὶ πανηγυμῶν καὶ [κ]ύριος τῶν ὅλων· σὺ εἰ ὁ γενεσι/[ου]ργὸς καὶ κοσμοποῖός καὶ φύ/λαξ τοῦ παντός. Σὺ καὶ τὴν αἰσθ[η/τὴν] (καὶ) νοητὴν φύσιν εἰς τὸ εἶν[αι] / [παρήγαγες] . . . Jeder mit den Quellen vertraute Leser wird hier gewiß unwillkürlich aufs nachdrücklichste an Dinge wie das Dankgebet des (ersten) Korintherbriefs des Römers Klemens, dasjenige der eucharistischen Liturgie des achten Buches der Apostolischen Konstitutionen, die entsprechenden Abschnitte aus dem Griechischen übersetzter syrisch-jakobitischer Anaphoren<sup>1</sup> oder der armenischen Anaphora des Katholikos Sahak<sup>2</sup> gemahnt, die mit breiter Ausführlichkeit von der Erschaffung der Welt und des Menschen handeln. Im einzelnen verweise ich etwa zu den Worten über die Bewegung der Gestirne auf ein: *sol et luna cursibus suis te venerantur* der syrischen Klemens-<sup>3</sup> oder in der Sahak-Anaphora auf den Satz: *lucidorum, solis et lunae, circuitum, diei et noctis terminum recto cursu viam facere iussisti*<sup>4</sup>, bezüglich des Übergangs von der Wertschöpfung zur Erschaffung des Menschen auf die etwas ausführlichere Wendung in Apost. Konst. VII: 12 § 16: *Καὶ οὐ μόνον τὸν κόσμον ἐδημιούργησας, ἀλλὰ καὶ τὸν κοσμοπολίτην ἄνθρωπον ἐν αὐτῷ ἐποίησας*, bezüglich des darnach sicher zu ergänzenden Schlusses der Stelle an das: *σὺ ἐκ τοῦ μὴ ὄντος εἰς τὸ εἶναι ἡμᾶς παρήγαγες* der Chrysostomosliturgie<sup>5</sup> und schließlich auf das wiederholte Vorkommen des Ausdrucks: *αἰσθητὴ καὶ νοητὴ / φύσις* in liturgischen Stücken von Apost. Konst. VIII<sup>6</sup>. Daß sich nicht mehr und nicht noch engere Einzelparallelen beibringen lassen, bedingt eben den Wert des kleinen Bruchstückes. Dasselbe läßt uns ein wesentlich völlig neuartiges Exemplar eines bestimmten liturgischen Typus greifbar werden, ein allem Anscheine nach ziemlich ausführliches Exemplar, mit dem ich nicht über das 4. oder beginnende 5. Jahrhundert herabgehen möchte.

Über Holzreliefs mit Szenen aus dem Leben Christi ist in der Mu'allaka-Kirche in Alt-Jairo in vier Zeilen die in Betracht kommende Inschrift angebracht, die J. Strzygowski<sup>7</sup> und G. Lefebvre<sup>8</sup> publiziert haben. Ich gebe auch ihren Text mit stillschweigender Verbesserung der orthographischen Fehler: . . . αμ δς ἀγλαῶς λαμπρύνεται ἀχλὺν παντελῶς μὴ κεντημένος, ἐνθα κατοικεῖ παντοπλήρωμα τῆς θεότητος σου, ᾧ λειτουργοῦσιν αἱ ἄνω στρα[τιαι], οἱ ἀρχάγγελοι καὶ οἱ ἄγ[γ]ελοι, καὶ ἀπαύστως αὐτὸν γεραίρουσιν ἐν τρισαγία φωνῇ ἔδοντες καὶ λέγοντες:

<sup>1</sup>) Über diese meist verkannte Tatsache griechischen Ursprungs der fraglichen Texte vgl. meine *Geschichte der syrischen Literatur* 1922, 266f.

<sup>2</sup>) Übersetzt von P. Ferhat, *Or. Christ.* N. S. 3 (1913) 16—31.

<sup>3</sup>) Renaudot, *Liturg. Oriental. Collectio* (Frankfurter Neudruck) 2, 188.

<sup>4</sup>) A. a. O. 19, 8ff. <sup>5</sup>) Brightman, *Liturgies Eastern and Western* 322, 6ff.

<sup>6</sup>) 12 § 49 bzw. mit Umstellung der beiden Adjektive 12 § 7. Dazu 37 § 2: „τῶν νοητῶν καὶ αἰσθητῶν βασιλεὺς.“

<sup>7</sup>) *Röm. Quartalschrift f. christl. Altertumskunde u. f. Kirchengeschichte* 12 (1898) 15f. bzw. Taf. II.

<sup>8</sup>) *Recueil des inscriptions grecques-chrétiennes d'Égypte*. Kairo 1907, 16.

<sup>9</sup>) Vor *οἱ ἄγ[γ]ελοι* von mir ergänzt nach Lefebvres Schätzung, daß „la restitution complète serait d'environ vingt-deux lettres“, unter Korrektur des unsinnigen *στα* (statt *στρα*) der Inschrift.

"Ἄγιος, ἅγιος, ἅγιος εἰ κύριε, πλήρης ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ τῇ[ς] δόξης σου.] . . . . γὰρ πεπλήρωται τῆς μεγαλειότητός σου, πολυεύσπ(λ)α(γ)χνε κύριε, ὅτι ἐν οὐranoῖς ἀόρατος ὢν ποικίλοις δυνάμεσιν ἐν ἡμῖν ἐδόξ(η)σας τοῖς βροτοῖς συν|αναστραφῆναι σαρκωθεὶς ἐν τῇν ἀπεριάνδρου θεομήτορος Μαρίας ἐπίκουρος γενοῦ Ἀββᾶ Θεοδώρου προέδρου(ν) καὶ Γεωργίου διακ(όνου) καὶ οἰκονόμ(ου). Μ(ηνι) Πα(χών) ιβ̄ ἰνδ̄(ικτιῶνος) γ̄ Διοκλη[τιανοῦ] . . . Unmittelbar haben wir es mit einer Stifterinschrift zu tun, die leider gerade das Jahresdatum eingebüßt hat. Das ist offensichtlich. Allein ebenso offensichtlich ist wohl, daß bei derselben wieder altes eucharistisches Hochgebet verwertet wurde: wohl der Anfang einer diesmal kürzer gehaltenen Anaphora, ihr Trishagion mit dessen Einleitung, die aus der Anfangsprädikation unmittelbar herauswuchs, und die zum Geheimnis der Menschwerdung übergehende Weiterleitung, die stark an die entsprechende Wendung der späteren stadtalexandrinischen Markusliturgie erinnert: Πλήρης γάρ ἐστιν ὡς ἀληθῶς ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ τῆς ἀγίας σου δόξης διὰ τῆς ἐπιφανείας τοῦ κυρίου καὶ θεοῦ καὶ σωτῆρος ἡμῶν Ἰησοῦ Χριστοῦ<sup>1</sup>. In altertümlicher Knappheit würde diese zu unterstellende Grundlage sich auf ägyptischem Boden selbst mit dem Papyrus von Dêr-Balyzeh, auf — wie wir heute wissen — römischem mit dem eucharistischen Hochgebet der ἀποστολικῇ παράδοσις des Hippolytos (ehemals „Ägypt. Kirchenordnung“ genannt) berührt haben. Inhaltlich vertrat sie den liturgischen Typ der sog. Gregorios-Liturgie, für den es bezeichnend ist, daß er seine Gebetstexte an Christus richtet. Dieser Typ braucht in Ägypten, dem klassischen Lande gnostischen Sektentums, nicht erst anti-arianischer Tendenz seine Ausbildung zu verdanken. Denn jene Gebetsweise muß nach Maßgabe des Widerhalls, den dieselbe in den apokryphen Apostelakten findet, der Liturgie schon gnostischer und gnostisierender Kreise geläufig gewesen sein<sup>2</sup>. Die Inschrift selbst ist, wie Lefebvre wegen der Bezeichnung Marias als θεομήτωρ betont, jünger — und ich vermute um des Objektes willen, auf welchem sie angebracht ist, sogar: ganz erheblich jünger — als die Epoche des allgemeinen Konzils von Ephesos. Aber für das Alter der hinter ihr stehenden eucharistischen Liturgie ist auch damit nichts gewonnen, da wir keine Gewähr dafür besitzen, daß auch ihr schon das fragliche mariologische Prädikat angehörte. Auch hier kann es sich also mindestens um einen sehr alten Splitter altchristlich-ägyptischer Meßliturgie handeln. Eine ganz hervorragende Altertümlichkeit würden positiv, wenn sie wirklich gesichert sind, die beiden ersten Buchstaben ergeben, die sich wohl nur zu einem [Ἀβρα]ᾶ ergänzen ließen, was, da hier „environ vingt-quatre lettres au début de la ligne“ fehlen sollen, etwa eine einleitende Gottesanrede wie: [Ἀέσποτα, κύριε ὁ θεὸς τοῦ Ἀβρα]ᾶ erschließen ließe. Denn der noch unmittelbar an jüdischen Gebetsstil anknüpfende Ausdruck „Gott Abrahams“ ist bisher im Eingang eucharistischen Hochgebetes unerhört.

A. Baumstark (Bonn).

<sup>1</sup>) Brightman 132, 11 ff.

<sup>2</sup>) Vgl. mein Büchlein: *Die Messe im Morgenland* 1906, 71 f. — An einen monarchianischen Sinn dieses Gebetsstils möchte ich heute weniger mehr denken.

# Literaturbericht

1914—1921

unter regelmäßiger Mitwirkung von A. Baumstark (Bonn), Greg. Böckeler O. S. B. (Maria Laach), Hildebrand Höpfl O. S. B. (Rom) — für die ausländische Literatur des letzten Jahres —, A. L. Mayer (München), Al.

Schnütgen (Bonn), Mat. Wolff O. S. B. (Maria Laach) bearbeitet

vom Herausgeber.

Dieser Bericht umfaßt die liturgiegeschichtliche Literatur von 1914 bis zum 1. August 1921. Vollständigkeit strebt er nicht an, sondern will eine Übersicht über die wichtigeren Erscheinungen dieses Zeitraums, zugleich als Vorbereitung auf den vom Jahrgang II ab zu erstattenden Jahresbericht, geben. Die Not der deutschen Wissenschaft erschwerte ein Herankommen besonders an die Arbeiten des Auslandes. Es mußte daher oft aus zweiter Hand mittelbare Kenntnis geschöpft werden; besonders wurde der Literaturbericht M. Righetis (unten Nr. 1) dabei benutzt. Werke, die in keiner Weise zu erreichen waren, sind mit einem \* bezeichnet. Ergänzungen werden u. a. verdankt K. Mohlberg O. S. B. und Th. Michels O. S. B. Weitere Ergänzungen und Berichtigungen werden dankbar angenommen und im nächsten Berichte nachgetragen.

## Allgemeines.

Von Odo Casel O. S. B.

### I. Geschichte der liturgischen Studien; Referate; Bibliographien.

M. Righetis, *La Letteratura Liturgica dell'ultimo quinquennio 1915—1920*. Estratto da „La Scuola cattolica“ di Milano Sett. — Nov. 1920. Als Buch Milano 1920. Guter, kritischer Überblick über die Literatur dieses Zeitraums. [1]

B. Kleinschmidt O. F. M., *Die Aufgabe der liturgischen Forschung in Deutschland* (Theol. Rev. 16 [1917] 433—439) ist ein Aufruf, die deutsche liturgiegeschichtliche Forschung zu organisieren. [2]

K. Mohlberg O. S. B., *Die Aufgaben der liturgischen Forschung in Deutschland* (Theol. Rev. 17 [1918] 145—151) gibt Vorschläge und Anregungen. [3]

K. Mohlberg O. S. B., *Ziele und Aufgaben der liturgiegeschichtlichen Forschung* (Liturgiegesch. Forsch. hg. von Dölger, Mohlberg, Rücker H. 1, Münster i. W. 1919) gibt einen Überblick über die liturgiegeschichtliche Forschung von Anfang bis in unsere Zeit und ein Programm für die Zukunft. [4]

J. B. Martin, *Bibliographie liturgique de l'ordre de St. Benoît* (Rev. Mabillon, 2. série, n. 1 [1921] 47—59, 125—149) gibt eine beschreibende Liste der im Druck erschienenen lit. Werke, die die ganze Benediktinerfamilie betreffen: Breviarien einzelner Kongregationen und Klöster, Diurnalien, Proprien, Missalien, Gradualien, Festofficien, Ritualien, Psalterien usw. mit Angabe der Orte, wo seltene alte Drucke zu finden sind. H. H. [5]

M. Righetis, *Commentarium bibliographicum* in den Ephemerides liturgicae 35 (1921) 171—184; 318—335. [6]

## II. Quellenkunde und Methode.

H. Dausend O. F. M., *Die Bedeutung der Urkunden für die Geschichte der Liturgie*. Hist.-pol. Bl. 166 (1920) 581—596. [7]

P. de Puniet O. S. B., *La méthode en matière de liturgie*. Cours et conférences des semaines liturgiques, Löwen ■ (1914) 39—77. [8]

I. Moreau, *Utilité de la Liturgie grecque pour l'intelligence de la Liturgie latine*. Ebda. 203—263. [9]

## III. Handbücher, Nachschlagewerke, gesammelte Abhandlungen.

R. Stapper, *Grundriß der Liturgik*. Münster i. W. <sup>2</sup> 1920. [10]

G. Lefebvre O. S. B., *Liturgia. Ses principes fondamentaux*. Abbaye St. André, Lophem-les-Bruges 1921. [11]

Callewaeert, *Liturgicae Institutiones*. Vol. I. *De S. Liturgia universim* (Brügge 1919) behandelt Begriff, Geschichte, Quellen der Lit. und die liturgiegeschichtliche Methode. [12]

Vigourel, *Manuel de liturgie*. Paris <sup>2</sup> 1918. [13]

Duchesne, *Origines du culte chrétien*. Paris <sup>5</sup> 1920; in englischer Übersetzung von M. L. MacClure als *Christian Worship*. Ld. <sup>5</sup> 1919. [14]

J. Prill, *Liturgik. Eine Einführung in das Verständnis des kirchlichen Gottesdienstes* (Bonn 1921) gibt eine gute, umfassende, durch Textbeigaben im Hauptteil und im Anhang belebte Einführung in die kirchliche Liturgie für höhere Schulen und weitere gebildete Laienkreise. Die Forschungsergebnisse der neuere liturgiegeschichtlichen Wissenschaft sind nicht genug verwertet. Die allegorischen Erklärungen könnten beschnitten, dafür die Textbeigaben erweitert werden. A. W. [15]

A. J. Koenders O. Carm., *Handboek der Liturgie* 2 Bde. Nijmegen 1914. „Ein knapper, zugleich vollständiger Leitfaden, aufgebaut auf Thalhofer-Eisenhofer.“ Bedeutend kürzer als Th.-E., ohne den großen Fußnotenapparat, mit Ergänzungen, Änderungen und Berichtigungen. Als Anhang ist dem 1. Band [16]

O. Huf S. J., *Een Woord over Liturgie-Literatuur* beigegeben, eine sehr reichhaltige, wenn auch nicht vollständige Bibliographie (187 Seiten), die auch die azetisch-liturg. Literatur berücksichtigt. [17]

Bemerkenswert ist, daß der Verf. aus seinem Handbuch einen kleinen Grundriß ausgezogen hat:

A. J. Koenders O. Carm., *Volkshandboek der Liturgie*. Nijmegen 1916. A. W. [18]

J. Hastings, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, seit 1908 (bei Clark in Edinburgh), enthält eine große Zahl wichtiger liturgischer Artikel. Wir geben Verfasser und Themen aus den Bden VII—X (1914—1918):

VII 1—58 *Hymns*. T. W. Allen: *greek. Christian*: A. Baumstark, *greek*; A. J. Maclean, *syriac*; D. S. Margoliouth, *ethiopic*; G. M. Dreves, *latin*; E. Hull, *irish*; T. G. Grippen, *modern*. 201—205 J. A. MacCulloch, *Incense*. 314—329 *Initiation* (317 über Taufe als Einweihung). 385—388 A. J. Maclean, *Intercession (Liturgical)*. 407—413 A. J. Maclean, *Invocation (Lit.)* (über Epiklese). 739—744 A. E. Crawley, *Kissing* (741 f. *Social and religious usages*; 742 *Kiss of peace*). 745—747 A. E. Crawley, *Kneeling*. 766—772 A. J. Maclean, *Laity, Laymen* (Election of bishops and clergy by laity. The laity and the sacraments).

VIII 52—56 A. J. Maclean, *Light and darkness (Christ.)*. (54 Baptism and light. 55 Liturgical use of light.) 78—81 J. H. Maude, *Litany*. 435 f. W. M. Foley, *(Christ.) Marriage rites and ceremonies*. 619—623 Th. Barns, *Michaelmas*. 637 G. A. Barton, *Milk among Christians*. 659 A. J. Maclean, *Ministry (early Christian)*.



IX 19—33 A. Westerby, *Music (Christ.)*. 72—74 H. A. A. Kennedy, *Mysteries*. 540—552 A. J. Maclean, *Ordination (Christ.)*. 557 f. A. E. Crawley, *Orgy*. 711—715 E. L. van Becelaere, *Penance (Roman Cath.)*.

X 18—22 L. D. Agate, *Pilgrimage (Christ.)*. 177—180 R. M. Woolley, *Prayer (Christ., Liturg.)*. 209—213 A. J. Maclean, *Prayer for the departed*. 278—336 *Priest, Priesthood (Christ. — see Ministry)*. 356—362 A. E. Crawley, *Processions and Dances*. 393—400 *Propitiation*. 455—504 *Purification* (474—476 H. C. Townsend, *Christ. P.*). 653—658 J. A. MacCulloch, *Relics (Christ.)*. 820—847 W. Warde Fowler, *Roman Religion*. 897—915 *Sacraments* (902 f. R. G. Pearsons, *Christ. eastern*; 903—908 T. A. Lacey, *Chr. western*). [19]

**Cabrol-Leclercq**, *Dictionnaire d'Archéologie chrétienne et de Liturgie* vermehrte sich um mehrere Hefte: fasc. 38 *Dimanche-Diptyques*; 39 *Diptyques-Domestici*; 40 *Dominicale-Droit persécuteur*. Paris 1920. [20]

**Dictionnaire Apologétique de la Foi** enthält viele liturgische Artikel. [21]

**P. Batiffol**, *Études de liturgie et d'Archéologie chrétienne* (Paris 1919) handelt u. a. über die Quellen des römischen Pontificale, die röm. lit. Gewandung, Lichtmeß, die *Expositio liturgiae gallicanae*, die Germanus von Paris zugeschrieben wird. [22]

**E. Bishop**, *Liturgica Historica* (Oxford 1918) sammelt liturgische Aufsätze: 1. Der Geist des römischen Ritus; charakterisiert ihn als „soberness and sense“. 2. Die Geschichte des christlichen Altars. 3. Das älteste römische Meßbuch. Das Gelasianum repräsentiert das römische Meßbuch des 7. Jahrhunderts; diese Behauptung stützt sich auf die Annahme, daß einige Feste, die jetzt in der Vatikanischen Hs des Gelasianums stehen, auch im römischen Original gestanden haben müssen. 4. Über einige alte Handschriften des Gregorianums. 5. Über die ältesten Texte des römischen Meßkanons. Stowe-Missale, Missale von Bobbio und das Missale Francorum stellen eine frühere Rezension dar, während das Gelasianum (M. S. Vat. Reg. 316) und die Handschriften des Gregorianums aus dem 9. Jahrhundert von einer späteren Hand redigiert sind. Der Meßkanon des Gelasianums scheint deshalb dem Verfasser nicht gelasianisch, sondern gregorianisch zu sein. 6. Kyrie eleison. Es läßt sich vor seinem Auftreten im christlichen Gottesdienste im 4. Jahrhundert als religiöse Anrufung nachweisen; der Verfasser glaubt aber nicht an eine Entlehnung aus dem Heidentum; er weist bei dieser Gelegenheit auf die Wichtigkeit einer Vorgeschichte des Kyrie eleison hin. Ebenso ist er nicht der Ansicht, daß Gregor d. Gr. es in die römische Messe eingeführt habe. Nach Gallien fand das Kyrie eleison einen doppelten Weg, von Konstantinopel her gegen Ende des 5. Jahrhunderts und von Rom gegen Anfang des 6. Jahrhunderts. 7. Allerheiligenlitanei im Stowe-Missale. 8. Über den Ursprung des Festes von der Unbefleckten Empfängnis. 9. Eine Untersuchung über die sechs Altarleuchter. Pius Longard O. S. B. [23]

#### IV. Zusammenfassende Behandlungen einzelner Gegenstände.

**I. Schuster** O. S. B., *Liber Sacramentorum. Note Storiche e Liturgiche sul Messale Romano*. Vol. I. *Carmi di Sion lungo le acque della Redenzione (Nozioni generali di Sacra Liturgia)* Torino-Roma 1919. Aus der erlebten Wahrheit heraus geschrieben, daß „das Missale Romanum, als Ganzes gesehen, das erhabenste und bedeutendste Werk der christlichen Literatur ist, das am treuesten das Leben der Kirche selbst wiedergibt“, bietet der erste Band des *Liber Sacramentorum* darüber hinaus eine auf tragfähiger historischer Forschung stehende Untersuchung der Grundlinien der römischen Liturgie und eine gedrängte, klare Analyse ihrer wesentlichen Teile. Vol. II. *L'inaugurazione del Regno Messianico (La Sacra Liturgia dall'Avvento alla Settuagesima)*. Vol. III. *Il Testamento Nuovo nel Sangue del Redentore (La Sacra Liturgia dalla Settuagesima a Pasqua)* ebda. 1920. Der zweite und der dritte

Band enthalten eine Menge neuer Beobachtungen zur Verdeutlichung der lokalen Beeinflussung der Messen und Riten des Advents, der Septuagesima und der Fastenzeit durch die *Roma aeterna*. Th. M. [24]

J. Smend, *Die römische Messe* (Relig.-gesch. Volksbücher 4. Reihe 32.—33. H. Tüb. 1920) gibt einen kurzen Überblick über Geschichte, Wesen und Bedeutung der Messe vom protestantischen Standpunkt aus. [25]

B. Schäfer, *Liturgische Studien*. Beiträge zur Erklärung des Breviers und Missale. IV. Band. Von Ostern bis Allerheiligen. Regensburg 1915. [26]

P. Hüls, *Liturgik des kirchlichen Stundengebetes nach dem römischen Brevier*. Münster i. W. 1917. [27]

P. Hüls, *Liturgik des hl. Meßopfers*. Münster i. W. 1915. [28]

Eug. Vandeur, *La sainte messe. Notes sur sa liturgie*. 6 1914. Das ausgezeichnete, zunächst für die Praxis bestimmte, aber die Ergebnisse der Liturgieforschung gut ausnutzende Buch hat in kurzer Zeit 6 Auflagen erreicht. [29]

H. Laboureau, *La messe aux cours des Ages*. Coup d'oeil sur son développement, Paris 1915. Inhalt ergibt sich aus dem Titel. [30]

P. Batffol, *Leçons sur la Messe*. Paris 6 1920. Was den Meßkanon betrifft, nimmt er abweichend von Cagin an, daß der Kanon eine ursprünglich homogene Komposition ist, in die später andere Stücke eingeschoben wurden, so vor der Konsekration das *Communicantes* und *Hanc igitur*, nach ihr das *Memento defunctorum* und *Nobis quoque peccatoribus*. H. H. [31]

L. Barin, *Storia del Messale Romano dalle più remote sue origini all'edizione tipica MCMXX*. Rovigo 1920. Kurze Einführung in die Entwicklung des Missales. [32]

Ritzer, *Zur Geschichte des Konsekrationstextes*. Theol.-prakt. Mon. 1916, 618—623. [33]

A. Willen, *La discipline des Sacraments: le sacrement de l'Ordre*. Rev. du clergé Français 4 (1917) 161—178. [34]

T. Thompson, *The Offices of Baptism and Confirmation*. Cambridge 1914. [35]

J. B. Thibaut, *La solennité de Noël*. Echos de l'Orient 19 (1918) 153—156. [36]

J. B. Thibaut, *L'Epiphanie*. Echos de l'Orient 19 (1920) 278—294. [37]

Nicolas de Tolosa O. M. Cap., *La Epifania* (Estudios Franciscanos XV. t. 26 [1921] 35—46). Geschichtlicher Überblick über die Feier des Festes in den verschiedenen Kirchen. Zitiert Ammianus Marcellinus XXI, 2, der von Julian dem Apostaten berichtet, daß er am Feste der Epiphanie teilgenommen. In Spanien wird das Fest 380 erwähnt auf dem Konzil von Zaragoza gegen die Priscillianisten, 385 im Schreiben des Papstes Siricius an Bischof Hincmar von Tarragona (unterscheidet die beiden Feste Nativitas und Epiphania). H. H. [38]

X, *The ancient rite of Candlemas* (The Ecclesiastical Review 64 [1921] 113—116). Nach der Pilgerin Aetheria fand am Abend des Festes Prozession mit Predigt in der Anastasis und Messe statt. Cyrillus Alex. spricht in seinen Homilien vom Lichtertragen (dies erklärlich, weil Prozessionen bei Nacht stattfanden). Aus dem Osten kam das Fest nach Rom als Quadragesima Nativitatis Domini Jesu Christi. Im Sacramentarium Gelasianum heißt es Purificatio S. Mariae. Beda Venerabilis, de temporum ratione (Migne 90, 351) sagt, das Fest sollte die Lupercalien verdrängen. Die Kerzenweihe wird nicht erwähnt vor dem 10. Jahrh. In den Carolingischen Ritualien ist vor der Kerzenweihe eine Feuerweihe ähnlich der am Karsamstag. Das Sacramentarium Ratoldi hat fast den gleichen Ritus wie heute. H. H. [39]

C. Castiglioni, *La festa della Purificazione* (Scuola Cattolica S. V. Vol. XII [1917] 104—122, 247—261). Das Fest im Okzident im 7. Jahrh. Sergius I (687—701) hat die Prozession nicht eingeführt, sondern neu geordnet. Es ist nicht sicher, ob ein heidnisches Fest, z. B. die Lupercalien, die Einführung im Okzident veranlaßte. H. H. [40]

A. Spagnolo, *La settimana santa nella storia* (Atti e Memorie dell' Accademia di Verona, 14 [1914] 49—151). [41]

I. Schuster O. S. B., *Il triduo pasquale nel Messale romano* (Riv. lit. 1919, 78—94). [42]

M. Righetti, *La settimana santa*. Appunti di storia liturgica (Scuola Cattolica 1915, 265—284, 438—455). [43]

De Santi S. J., *Il mattino di Pasqua nella storia liturgica* (Civiltà Cattolica 1917 (2), 3—22). [44]

M. Righetti, *Il Tempo Pasquale*. Appunti di storia liturgica. (Scuola Cattolica 1919, 396—415, 474—490). [45]

T. Bergh O. S. B., *Il Tempo pasquale* (Rivista liturgica 8 [1921] 65—69) spricht über den besonderen Charakter der Osterzeit, die Besonderheiten der Liturgie, über die Prozession *summo mane* am Ostertag zum Sepulcrum, um die konsekrierte Hostie oder wenigstens das Kruzifix zum Hochaltar zu tragen. Dabei sang man den Dialog des *Victimae Paschali*. So besonders außerhalb Roms. In Rom, besonders in St. Peter und im Lateran, große Prozession am Osterabend, die dann jeden Abend der Osterwoche stattfand. H. H. [46]

## Beziehungen zur Religionsgeschichte, besonders des alten Orients und der hellenistisch- römischen Antike.

Von Odo Casel O. S. B.

Der größere Teil der religionsgeschichtlichen Literatur kann in irgend einer Form für die Liturgiegeschichte nutzbar gemacht werden; da wir hier naturgemäß nur eine kleine Auswahl bringen können, verweisen wir auf die *Religionsgeschichtliche Bibliographie* im Anschluß an das Archiv f. Religionswiss. hg. von C. Clemen, bisher 6 Jahrgänge 1914—1919 (Leipz.-Berl. 1917. 18. 20).

### I. Allgemeines.

\* Goblet d'Alviella, *L'initiation, institution sociale, magique et religieuse*. Rev. de l'hist. des rel. (1920) 1—25. [47]

H. Silberer, *Durch Tod zum Leben. Eine kurze Untersuchung über die entwicklungsgeschichtliche Bedeutung des Symbols der Wiedergeburt in seinen Urformen, mit besonderer Berücksichtigung der modernen Theosophie*. Beiträge zur Gesch. d. neueren Mystik u. Magie 4. Lpz. 1915. Behandelt in wenig wissenschaftlicher Weise die Einweihungsriten der Mysterienbünde, die als ein Durchgang zu einem neuen Leben betrachtet werden. [48]

P. Wendland, *Symbolische Handlungen als Ersatz oder Begleitung der Rede* (N. Jhrb. f. d. kl. Altert. 37 [1916] 233—245) schließt zwar die Symbole des Kultus aus; diese werden aber durch die spontanen symbolischen Handlungen beleuchtet. [49]

Fr. Heiler, *Die Körperhaltung beim Gebete* (Orientalist. Studien, Fr. Hommel gew. II [Lpz. 1918] 168—177); vgl. die ausführlichere Darstellung in dem Buche über das Gebet. [50]

W. Schmid, *Das Proömium der Demosthenischen Kranzrede in religionsgeschichtlicher Beleuchtung* (ARW 19 [1916/19] 273—280) handelt über die Wiederholung im Gebetsstil. [51]

R. Kleinpaul, *Das bekränzte Jahr* (bearb. u. hg. von A. Wagner, Berlin u. Lpz. 1920) schildert den „Kreislauf der Jahre im Spiegel der Kulturgeschichte“ und bringt naturgemäß viele liturgische Notizen, wenn auch oft in unkritischer Weise. [52]

L. Radermacher, *Hippolytos und Thekla, Studien zur Geschichte von Legende und Kultus* (Sitzgsber. d. K. Ak. d. Wiss. Wien, phil.-hist. Kl, 182, 3 [1916]) ist wichtig



für die Beziehungen zwischen antiker und christlicher Religion, besonders auf dem Gebiete der Legende. [53]

**H. Bächtold**, *Zum Ritus der verhüllten Hände* (Schweiz. Archiv f. Volksk. 20 [1916] 6--15). Ergänzt die Arbeiten A. Dieterichs und R. Wünschs durch Hinweis auf heutigen Volksbrauch. Verhüllen der Hände kommt besonders vor bei der Hochzeit (Brauttaschentuch). Auch werden die beiden Rechten des Bräutigams und der Braut verhüllt beim Zusammenfügen. Daraus erklärt sich die Umwicklung mit der Stola. Zweck der Verhüllung ist einmal, daß niemand es sehen soll. Sie tritt an Stelle der *velatio nuptialis*. Daneben findet sich auch das Verhüllen einer Hand bei gewissen Versprechungen, dann auch besonders bei der Trauung und bei der Einführung der Braut in das Haus des Bräutigams. Die Verhüllung findet sich immer bei kirchlichen Gebräuchen, also wohl kirchlichen Ursprungs. Der erste Zweck ist wohl Schutzhandlung, der zweite erst Ehrfurcht. Kann auch Zeichen der Gemeinschaft oder Besitzergreifung sein. [54]

**E. Fehrle**, *Zum Verhüllen im deutschen Volksglauben* (ebda. 120--122) bezeichnet das Verhüllen als bloße Schutzhandlung. [55]

**Ganschlnietz**, *Ringe* (Symbolismus des R.) Pauly-Wiss. RE 2. Reihe 1839--841. [56]

**Ganschlnietz**, *Ritus*. Ebda. 924--934. [57]

**Blümner**, *Salz im Kultus* (Ebda. 2093 f.) wegen seiner reinigenden Wirkung gebraucht; Salz in den Mysterien: Clem. Al. protr. 14. [58]

**I. Scheffelowitz**, *Die Sündenvergebung durch Wasser* (ARW 17 [1914] 353--412) behandelt u. a. Taufe und Weihwasser. [59]

**E. Lohmeyer**, *Vom göttlichen Wohlgeruch* (Sitzgsber. d. Heidelb. Ak. 1919, 9) sammelt griechische, ägyptische, persische, jüdische und christliche Zeugnisse für den Wohlgeruch göttlicher Dinge und erklärt daraus den Ritus der Salbung. [60]

## II. Alter Orient.

**H. Prinz**, *Altorientalische Symbolik* (Berlin 1915) gibt in der Einleitung Bemerkungen zur christlichen Symbolik und ihren Ursprung aus dem Gebete. Vgl. [61]

**O. Eissfeldt**, *Altorientalische Symbolik und antike Symbolik überhaupt* (Zschr. f. Missionskunde und Relwiss. 31 [1916] 117--124). [62]

**G. Roeder**, *Urkunden zur Religion des alten Ägypten*. Religiöse Stimmen der Völker hg. von W. Otto. Jena 1915. Manches für die christliche Liturgie wichtig; vgl. A. Baumstark, Or. christ. N. S. 9 (1920) 136. [63]

**Fr. Duhn**, *Bemerkungen zur Orientierung von Kirchen und Gräbern* (ARW 19 [1916/19] 441--451) bespricht den aus dem nichtklassischen Orient stammenden Brauch, Gräber, *Confessiones* und Kirchen so anzulegen, daß der erste Sonnenstrahl auf das (Heiligen-)Grab bzw. den Altar fällt. [64]

**R. Reltzenstein**, *Das iranische Erlösungsmysterium. Religionsgeschichtliche Untersuchungen*. Bonn 1921. Das Buch eröffnet zusammen mit den vorausgehenden Arbeiten R.s (*Die Göttin Psyche in der hellenistischen und frühchristlichen Literatur*; Sitzgsber. der Heidelb. Ak. 1917, 10; *Das mandäische Buch des Herrn der Größe* ebda. 1919, 12; 2. Aufl. der *Hellenist. Mysterienreligionen* u. a.) ganz neue Ausblicke in die Entstehung der hellenistischen Religiosität aus iranischen Vorstellungen und ist sehr wertvoll für das Studium des früheren Christentums, besonders auch für die hinter dem Kulte stehenden Gedanken wie auch für einzelne Riten. Wir verweisen z. B. nur auf die Ableitung des vielleicht auf die Taufe bezüglichen Hymnensverses Eph. 5, 14 (S. 6. 112. 135 f.) aus iranischen Liedern und Ideen, auf die Note über die Exomologese usw. Neues Licht fällt auch z. B. auf die Isisweihe bei Apuleius und damit mittelbar auf die christliche Einweihung, das Taufkleid u. a. Ebenso erhalten jetzt manche Darstellungen altchristlicher Kunst tiefere Erklärung (z. B. Pfau). Der weitgreifende Inhalt des Werkes kann hier nur angedeutet werden. Eine kurze Zusammenfassung gibt R. in der Zsch. f. neut. Wiss. 20 (1921) 1--22. [65]



**M. Lidzbarski**, *Mandäische Liturgien, mitget., übers. u. erkl.* (Abh. d. kgl. Ges. d. Wiss. zu Gött. phil.-hist. Kl. N. F. 17, 1) Berl. 1920. [65]

**R. Reitzenstein**, *Zur Geschichte der Alchemie und des Mystizismus* (Nachr. v. d. Kgl. Ges. d. Wiss. zu Gött., phil.-hist. Kl. (1919) 1, 1—37) gibt die 1888 von Berthelot hg. Unterhaltung der Kleopatra mit den Philosophen in einem bessern Texte, der für Mysterienausdrücke und -anschauungen (iranischen Ursprungs) wichtig ist; S. 23f. ein christliches Gebet (beachte: *ὑμνοῦμεν, ἐδλογοῦμεν, αἰνοῦμεν, προσκυνοῦμεν* κτλ.). [66]

### III. Römische Religion.

**E. Bickel**, *Beiträge zur römischen Religionsgeschichte* (Rhein. Mus. 72 [1917/18] 56 f.) über den italischen Pileus und die orientalische Tiara. [67]

**Pflister**, *Robigalia* (Pauly-Wiss. RE 2. Reihe I 949—951). Beziehungen zu einem christlichen Feste scheinen zweifelhaft. [68]

**Nilsson**, *Rosalia* (ebda. 1111—1115); Nachleben in christlichen Bräuchen. [69]

**Kobbert**, *Religio, Religiosa loca, Religiosi dies*. Pauly-Wiss. 2. Reihe I 565—583. [70]

**R. Leonhard**, *Religiosum*. Ebda. 583—585. [71]

**G. Wissowa**, *Zum Ritual der Arvalbrüder* (Hermes 52 [1917] 321—347) behandelt die 1914 entdeckten Bruchstücke aus den Protokollen dieser Bruderschaft vom J. 240 n. Chr. und weist selbst auf „die zahlreichen Parallelen aus dem Ritual der katholischen Kirche“ hin. [72]

**J. Toutain**, *Les Lupercales romaines et la fête chrétienne de la Purification de la Vierge ou de la Chandeleur*. Revue de l'hist. des religions (1919) Jan.-Févr. [73]

### IV. Griechische und hellenistisch-römische Religion.

\* **J. Toutain**, *L'idée religieuse de la rédemption et l'un de ses principaux rites dans l'antiquité grecque et romaine*. Extr. de l'Annuaire de l'École pratique des hautes études 1916/17 Paris. [74]

**M. P. Nilsson**, *Die Entstehung und religiöse Bedeutung des griechischen Kalenders*. Lunds Universitets Årsskrift N. F. Avd. 1, Bd. 14 Nr. 21. Lund 1918. [75]

**M. P. Nilsson**, *Primitive Time-reckoning, a study in the origins and first development of the art of counting time among the primitive and early culture peoples*. Skrifter, utgifna af Humanistiska Vetenskaps-Samfundet. Bd. I. Lund-Lpz. 1920. Behandelt Entstehung der Zeitrechnung in primitiven Verhältnissen und schließlich den griechischen Kalender, der sich unter babylonischem Einfluß entwickelt hat. [76]

**Bischoff**, *Griechischer Kalender* (Pauly-Wiss. RE X, 1568—1602). [77]

**S. Eltrem**, *Opferritus und Voropfer der Griechen und Römer* (Kristiania 1915) ist für manche christlichen Riten wichtig, z. B. Weihrauch, Umschreiten der Tumba, der zu weihenden Kirche usw.; vgl. die Rez. von Fr. Pfister, Berl. philol. Wschr. 40 (1920) 645—653. [78]

**K. Latte**, *Immolatio* (Pauly-Wiss. RE IX 1112—1133) über den Opferritus der Alten. [79]

**L. Weniger**, *Die monatliche Opferung in Olympia*. III. *Die heilige Handlung*. (Klio 16 [1919/20] 1—39.) Wahrscheinlich am 1. jeden Monats wurde an 70 Altären ein Opfer dargebracht. Manche Analogien für die christliche Liturgie wichtig: Rechts-umschreiten des Altares; Ostung der Altäre; Weihrauch, in Griechenland seit dem 7. Jhrh.; Opfer am Vormittag (nach Mittag für die Unterirdischen); mit dem Opfermahl der Gottheit ein Opferschmaus verbunden (in weißen Gewändern und Kränzen); kniend Trankopfer unter dem Gebete des *λεγομένης*; danach Trinkgelage mit Spenden. — Zu den hl. Handlungen tritt der *λεγὸς λόγος*, besonders Hymnen. — Ferner Bemerkungen über Votive, Entstehung von Kulte, abgegrenzte Kultgebiete usw. [80]

\* **H. Mischkowski**, *Die hl. Tische im Götterkultus der Griechen und Römer* (Diss. Königsb. 1917). Das ganze Buch soll in den RGVV erscheinen. [81]

**O. Weinreich**, *Haaropfer an Helios* (Hermes 55 [1920] 326—328) gibt die neuere Literatur über Haaropfer an und fügt Xenophon von Ephesos V 11 (reines Bittopfer) bei. Bei X. V 13 Akklamation auf Isis. [82]

**J. P. Jacobsen**, *Manes, Die Toten und das Menschenleben* (dänisch), Kopenh. und Kristiania 1914—16. 2 Bde. Behandeln den antiken Totenkult und bereiten den 3. Bd. vor, der den Toten- und Heiligenkult der römischen Kirche schildern soll. [83]

**B. Laum**, *Stiftungen in der griechischen und römischen Antike*, ein Beitrag zur antiken Kulturgeschichte. 2 Bde., Lpz. u. Berl. 1914. Besonders die Angaben über Totenfeiern werden manche Analogien zu altchristlichem Brauche liefern. [84]

\* **F. Cumont**, *La triple commémoration des morts* (Acad. inscr. et belles-lettres [1918] 278—294) über heidnische und altchristliche Totenfeiern. [85]

**Fr. Weege**, *Etruskische Malerei* (Halle 1921) ist durch die Jenseitsbilder wichtig für manche Züge der Totenliturgie. [86]

**Axel Boëthius**, *Die Pythais, Studien zur Gesch. der Verbindungen zwischen Athen und Delphi* (Uppsala 1918) behandelt eine athenische Prozession nach Delphi mit manchen für die christliche Liturgieforschung wichtigen Darlegungen. [87]

**M. P. Nilsson**, *Die Prozessionstypen im griechischen Kult. Mit einem Anhang über die dionysischen Prozessionen in Athen.* (Jhrb. des Kais. d. archäol. Instituts 31 [1916] 309—339) unterscheidet 3 Haupttypen. I. *θεωρία*, d. h. „Wallfahrt“, aber ohne religiöse Frömmigkeitsäußerungen oder Übertragen eines Heiltums vom hl. Orte nach Hause. II. Götterzug. Dieser ist entweder 1. Zug zu dem Gott oder 2. Zug mit dem Gott. Der Zug zu dem Gott ist a) Opferzug; b) Zug zu einem Kultort, wo ein anderer Ritus als ein Opfer vollzogen wird; c) ein Zug, der die Verbindung zweier Kultstätten ausdrückt (Eleusis!). Der Zug mit dem Gott ist entweder a) Überführung des Götterbildes oder b) Epiphanienzug (Ankunft des Gottes. — Epiphanienzug und Opferzug schmelzen zusammen) oder c) Installation (in einem neuen Tempel) oder d) Herausführung des Götterbildes zur Reinigung. III. Zauberprozessionen; haben einen magischen Zweck, sollen zunächst nicht einen Gott ehren: 1. Kathartische und apotropäische Züge. Diese sind a) Kathartische Umzüge (Thargelien — Sündenbock [d. h. ein Mensch] wird umhergeführt und dann getötet); b) Kathartische *decursio* (Durchgehen durch das Reinigungsmittel, z. B. einen getöteten Hund); c) Umkreisen — es wird ein magischer Kreis gezogen, den das Unheil nicht überschreiten kann. *Περικλίνειν, circumire*, dreimal gesteigert (Columella 10, 362. 11, 364; Plin. N. H. 28, 78; Pallad. agr. 1, 35, 3; Geopon. 12, 8. 5). Das Umkreisen wird dann auch kathartisch. 2. Umzug mit einem Heiltum (*cista mystica*, Phallos). a) Bettelzug (Eiresione) oder b) Umhertragen eines Heiltumes. (Nie aber wurde ein Götterbild segenspendend umhergetragen.) — Der Anhang behandelt die dionysischen Prozessionen in Athen. [88]

**M. Ninck**, *Die Bedeutung des Wassers im Kult und Leben der Alten* (Lpz. 1921). Das ausgezeichnete Buch berührt die Taufe in kurzen, anregenden Bemerkungen S. 36 und 153. [89]

**S. Eitrem**, *Beiträge zur griechischen Religionsgeschichte* (Kristiania 1920) hat ein Kapitel über die kultische Bedeutung des Wassers. [90]

**Clotilde Mayer**, *Das Öl im Kultus der Griechen* (Diss., Würzb. 1917) ist für manche christliche Riten wichtig, z. B. das Salben und Bekränzen von Götterbildern und Altären für die *Consecratio ecclesiae*, das Salben des Körpers für die Taufriten usw. [91]

**Jos. Köchling**, *De coronarum apud antiquos vi atque usu* (RGVV XIV 2, Gießen 1914) berührt kurz den christlichen Gebrauch des Kranzes bei der Taufe, Hochzeit usw. [92]

**K. Wysz**, *Die Milch im Kultus der Griechen und Römer* (RGVV XV 2, Gießen 1914) kommt auch auf den Milchgenuß nach der Taufe zu sprechen. [93]

**Fr. R. Lehmann**, *Die Entstehung der sakralen Bedeutung der Milch* (Zeitschr. f. Missionsk. u. Rel.wiss. 32 [1917] 1—12) gibt wertvolle Ergänzungen und Berichtigungen zu Wysz und H. Usener. Die Milch ist nicht Götterspeise, sondern Göttergabe, religiös geheiligte Nahrung, und wird so zum Lebenssakrament; ihre Fülle be-

zeichnet zugleich das selige Land der Zukunft. Mit Recht sagt L., daß im christlichen Kult der sakramentale Charakter der Milch von Anfang an „stark beschränkt“ und „ins Allegorische und Symbolische umgebogen“ wurde. Der Getaufte bekommt Milch als Neugeborener; Milch und Honig sind Symbol der kommenden Heilszeit (nach Exod. 3, 8). [94]

**Pfister, Rauchopfer** (Pauly-Wissowa RE 2. Reihe I 267—286), darin 285 f. R. und Räucherungen bei den Christen. [95]

**R. Wunsch, Hymnus.** Pauly-Wissowa Realencykl. IX 140—183. [96]

**Ziebarth, Hymnodoi.** Ebda. IX 2520—2522. [97]

**Fr. Braun, Hymnen bei Nonnos von Panopolis** (Diss. Kgsbg. 1915) weist S. 6 auf die Beziehungen des H. zur Form der Loblieder und des Gebetes hin. [98]

**O. Weinreich, Hymnologica** (ARW 17 [1914] 524—531) gibt Ergänzungen zu Wunsch und behandelt die ὑμνική προσαγόρευσις wie das Knien beim Hymnos auf Dionysos. [99]

**O. Kern, Hymnologicum** (Hermes 52 [1917] 149 f.). Kurze Bemerkung über den ὕμνος κλητικός. [100]

**O. Weinreich, Neue Urkunden zur Sarapisreligion** (Tüb. 1919) behandelt u. a. Akklamationen wie Εἰς θεός, Σάραπισ νικᾷ, die auf christliche Liturgie gewirkt haben. [101]

**Erik Peterson, Εἰς θεός, Epigraphische, formgeschichtliche und religionsgeschichtliche Untersuchungen** (Diss. Gött. 1920) bietet reiches Material zu den liturgischen Akklamationen im heidnischen und christlichen Kult; einige Nachträge bei O. Weinreich, Philol. Wschr. 41 (1921) 913—916. [102]

**W. Weber, Das Kronosfest in Durostorum** (ARW 19 [1916/19] 316—341) gibt Beiträge zu den Beziehungen zwischen Weihnachtsfest u. *Natalis Solis Inuicti*. [103]

**F. Cumont, La célébration du Natalis Invicti en Orient** (Rev. hist. religions [1920] 85—87). [104]

\* **Ad. Fabricio, Reliquie del Natalis Solis** (Apulia [1916] 401—411). [105]

**M. P. Nilsson, Studien zur Vorgeschichte des Weihnachtsfestes** (ARW 19 [1916—19] 50—150) behandelt den Ursprung der volkstümlichen Weihnachtsbräuche aus antiken und germanischem Heidentum (*Kalendae Ianuariae*, Julfest). [106]

**F. Schneider, Über Kalendae Ianuariae und Martiae im Mittelalter** (ARW 20 [1920] 82—134). Setzt die Untersuchungen Nilssons fort. [107]

**M. Rostowzew, Ἐπιφάνειαι** (Klio 16 [1919] 203—206) bespricht Inschriften aus Chersonnesos, aus denen hervorgeht, daß die Epiphanien der Parthenos ausgezeichnet wurden. [108]

**O. Weinreich, Alexandros der Lügenprophet und seine Stellung in der Religiosität des II. Jhrh. n. Chr.** (N. Jhrb. f. d. kl. Alt. 47 [1921] 129—151) handelt u. a. S. 145 über θεός ἐναγγής, ἐπιφανής. [109]

**E. Lohmeyer, Christuskult und Kaiserkult** (Tüb. 1919). Beide beeinflussen sich gegenseitig erst in nachapostolischer Zeit. [110]

**O. Weinreich, Lit. Zentralbl.** 1914, 26 f. gibt Nachträge zu dem Buche **Fr. Steinitzners, Die Beicht im Zusammenhange mit der sakralen Rechtspflege in der Antike** (Leipz. 1913), das reiches Material zur antiken Beichte und manche Hinweise auf christlich-liturgische Praxis (z. B. Epiphanie, Kyriostitel) bietet. [111]

**W. H. Buckler, Annual of the British School at Athens** 21 (1915/16) 169 ff. gibt ebenfalls Nachträge. [112]

**O. Weinreich, Stiftung und Kultsatzungen eines Privatheiligtums in Philadelpheia in Lydien** (Sitz.ber. d. Heidelb. Ak. d. Wiss. [1919] 16) bespricht u. a. S. 66 die Exomologese vor der sonntäglichen Eucharistia (Didache 14, 1). [113]

**K. Latte, Heiliges Recht.** Untersuchungen zur Geschichte der sakralen Rechtsformen in Griechenland (Tüb. 1920) gibt u. a. Ergänzungen zu Steinitzner und auch sonst manches für die christliche Liturgieforschung Verwendbares. [114]

**J. Kroll, Die Lehren des Hermes Trismegistos** (Beitr. z. Gesch. d. Phil. des



Mittelalters, hg. von Cl. Baeumker XII 2–4, Münster 1914) bieten manche Anregung für christliche Liturgieforschung, besonders über die *εὐχαριστία*. [115]

M. Dibellus, *Die Christianisierung einer hellenistischen Formel* (Neues Jhrb. f. d. klass. Altert. 18 [1915] 224–236) deutet so Ephes. 4, 5f. [116]

A. v. Sallis, *Braultkrone* (Rh. Mus. 73, 2. Heft [1920] 199–215) behandelt die Br. in der hellenischen Kultur und erklärt sie als apotropäisch. [117]

O. Weinreich, *Kleinigkeiten* (ARW 18 [1915] 600–605) gibt Einzelheiten über heilige Zahlen, dyadische und triadische Formeln in hl. Sprache; vgl. auch ARW 19 (1916/19) 163f. 178–183. [118]

K. Sethe, *Von Zahlen und Zahlworten bei den alten Ägyptern*. Schriften der wissensch. Gesellsch. Straßburg. Heft 25, 1916. [119]

O. Weinreich, *Triskaidekadische Studien* (RGVV XVI 1, 1916). [120]

\* M. Dieulafoy, *Quarante*. Acad. inscr. belles-lettres (1919) 13–23. [121]

W. H. Roscher, *Die Zahl 50 in Mythos, Kultus, Epos und Taktik der Hellenen und anderer Völker, besonders der Semiten* (Abh. phil.-hist. Kl. der Kgl. Sächs. Ges. d. Wiss. XXXIII n. V). [122]

\* E. B. Lease, *The number Three, Mysterious, Mystic, Magic* (Classical Philology [1919] 56–73). [123]

Schmaltz, *Das hl. Feuer in der Grabeskirche im Zusammenhang mit der kirchlichen Liturgie und den antiken Lichtriten* (Palästina-jahrb. XIII 53–89). [124]

G. P. Wetter, *Phös. Eine Untersuchung über hellenistische Frömmigkeit, zugleich ein Beitrag zum Verständnis des Manichäismus*. (Skrifter utgittna af K. Humanistiska Vetenskaps-Samfundet i Uppsala 17, 1.) Uppsala 1915. Behandelt den für die hellenistische und altchristliche Frömmigkeit so wichtigen Lichtgedanken, leitet ihn aus dem Orient ab und betont seinen Zusammenhang mit dem Kult. Streift öfters altchristliche Liturgie (Taufe als *φωτισμός*), ist aber auch hier, wie bei den heidnischen Texten, nicht genau in Interpretation und Scheidung. Vgl. dazu auch

M. Dibellus, *Die Vorstellung vom göttlichen Licht* (Deutsche Lit.-Ztg. 36 [1915] 1469–1483). Ein Anhang handelt über die Symbolik von Lichtkrone u. Lichtkleid. [125]

## V. Mysterien.

P. Foucart, *Les mystères d'Éleusis* (Paris 1914) gibt eine zusammenfassende Darstellung der eleusinischen Mysterien, die freilich im einzelnen öfters mit Vorsicht zu verwenden ist. [126]

K. H. E. Jong, *Das antike Mysterienwesen in religionsgeschichtlicher, ethnologischer und psychologischer Beleuchtung* (Leiden 1919<sup>2</sup>) will die Weiheriten als rein innere Erlebnisse im hypnotischen Schlaf u. dgl. erklären, was wenig wahrscheinlich ist; vgl. die Rez. von R. Reitzenstein, Berl. philol. Wschr. 39 (1919) 937–949. [127]

V. Macchioro, *Zagreus*. Studi sull' Orfismo, Bari 1920. Will Beziehungen zwischen orphischen Mysterien und christlichem Kulte herstellen, doch mit wenig Erfolg; vgl. O. Gruppe, Philol. Wochenschr. 41 (1921) 245 ff. [128]

R. Reitzenstein, *Die hellenistischen Mysterienreligionen* ist in 2. Aufl. erschienen (Lpz. 1920); R. zieht jetzt auch mandäische und manichäische Religionschriften bei. [129]

C. Clemen, *Der Isiskult nach Apulejus, Metamorphosen 11 und das Neue Testament* (Neutest. Studien für G. Heinrici [Lpz. 1914] 28–39) bespricht die sehr zweifelhaften Beziehungen zwischen Isiskult und altchristlicher Liturgie. [130]

M. Dibellus, *Die Isisweihe bei Apuleius und verw. Initiationsriten* (Sitzungsber. d. Heidelb. Ak. d. Wiss. 1917, 4) sucht den Bericht über die Isismysterien bei Apuleius, Metamorph. XI näher zu erklären und bespricht dann eine Mysterienlehre mit Verehrung der Elemente in Kolossai, die Paulus bekämpft. [131]

C. Clemen gibt im Rh. Mus. 73 (1920) 350–8 Beiträge zu den von Firmicus Maternus *de errore prof. rel.* mitgeteilten Mysteriensymbolen. [132]



**O. Casel**, *De philosophorum Graecorum silentio mystico* (RGVV XVI 2, Gießen 1919). Das das reiche Material mit philologischer Sorgfalt behandelnde Buch arbeitet der Erforschung der Arkandisziplin im gottesdienstlichen Leben der ersten christlichen Jahrhunderte, ihrer gedanklichen Auswirkung in Theologie und Philosophie dieses Zeitalters und ihres Zusammenhangs mit gleichzeitig auftretenden Erscheinungen in Kult und Lehre der antiken Religionen vor. Th. M. [133]

\* **E. Mangenot**, *La langue de St. Paul et celle des mystères païens* (Rev. du clergé français 1914, 129—161). [134]

\* **P. de Buck**, *De Mysterien en het oude christendom*. Nieuw Evang. Tijdschr. 1915, 71—102. [135]

\* **R. Steiner**, *Christianity as Mystical Fact and the Mysteries of Antiquity*. Lond. 1915. [136]

**M. Righetti**, *Le origini della Liturgia cristiana* (Monza 1917) bekämpft deren Ableitung aus dem heidnischen Kulte. [137]

**A. Loisy**, *Les Mystères païens et le Mystère chrétien*, Paris 1919. Zusammenfassung von Artikeln, die L. in der Rev. d'hist. et de littérature relig. N. S. 4 (1913) und 5 (1914) veröffentlichte. Das Evangelium Jesu wurde durch die theologische Arbeit des Paulus, der die heidnischen Mysterien kannte, umgebildet in ein gewaltiges jüdisch-christliches Mysterium, das durch seinen Initiationsritus (Taufe) und das Abendmahl die Sympathie der Heidenwelt gewann und Religion des Imperiums wurde. Ein Referent J. F. B. B. im Journ. of theol. stud. 21 (1919/20) 183—185 stimmt L. zu. H. H. [138]

**M.-J. Lagrange**, *Les mystères d'Éleusis et le christianisme* (Rev. bibl. N. S. 16 [1919] 157—217) und *Attis et le christianisme* (ebda. 419—480) gibt eine ausführliche Darstellung der eleusinischen und Attismysterien und hebt gegen Loisy den Unterschied vom Christentum hervor. Ders. bespricht ebda. 29 (1920) 420—446 in ausführlicher Rezension das Werk Loisy und geht die Zagreus-Dionysos-Mysterien, den Kult der Isis und des Osiris wie den des Mithra durch. Sowohl seine Aufstellungen über die Mysterien wie seine Unterscheidungen heidnischer und christlicher Religion bieten viel Beachtenswertes; zuweilen scheint er zu sehr apologetisch gesinnt. [139]

**Th. Mainage**, *Autour des Mystères* (Rev. prat. d'Apologétique 31 (1920) 288—301. Gegen Loisy. Die Heilande der Mysterien waren mythische Personen; Jesus ist geschichtlich. H. H. [140]

**M. Brillant**, *Les Mystères d'Éleusis* (Paris 1920) kommt zu den gleichen Schlussfolgerungen wie Lagrange. H. H. [141]

**K. Lake**, *Landmarks in the history of early Christianity*. London 1920. „Christianity became a Graeco-Oriental cult offering salvation just as did the mystery-religions“ (S. 74). H. H. [142]

**M. Puglisi**, *Misteri pagani e mistero cristiano* (Bilychnis, Riv. mensile di studi relig. 16 [1920] 372—383) hebt die Ähnlichkeit hervor; Paulus habe das Christentum zum Mysterium gemacht. H. H. [143]

**Venard**, *Le Christianisme et les religions de mystères* (Rev. du clergé français 103 [1920] 182—200; 283—298) wendet sich gegen die Abhängigkeit des Christentums von den Mysterien. [144]

**E. Jacquier**, *Les mystères païens et saint Paul* im Dict. apologét. de la Foi catholique vol. IV (1919) 964—1013 ebenso. [145]

**Case**, *Christianity and the mystery religions* (Bibl. World 43 [1914] 3—16) behauptet Beeinflussung des Christentums. [146]

\* **De Zwaan**, *Over de vergelijking van christendom en mysterie godsdiensten* (Theol. Tijdschr. 48 [1914] 453—469). [147]

\* **H. L. Goudge**, *The Resurrection of our Lord and the Relation of the Eucharist to the Mysteries* (Church Quarterly Review [1914] 281—301). [148]

## Beziehungen zum jüdischen Kulte.

Von Maternus Wolff O. S. B.

**P. Fiebig**, *Das Judentum von Jesus bis zur Gegenwart*. Tübingen 1916. Den Schwerpunkt dieser „Skizze“ bildet der dritte Teil, „die wichtigsten Texte zum Verständnis des jüdischen Gottesdienstes“, S. 16—64, die auch manches Licht auf kirchliche liturgische Gebete werfen, vgl. z. B. S. 37 die Keduscha. Ausführlich, S. 58—64, wird der Ritus der häuslichen jüdischen Passafeier vorgeführt. Zur Erklärung der Evangelientexte von der Einsetzung des hl. Abendmahles kann derselbe aber nur dann dienen, wenn Christus wirklich die Passafeier gehalten hat. [149]

**J. Mearns**, *The Canticles of the Christian church eastern and western in early and medieval times*. Cambridge 1914. Eine Zusammenstellung der Hss derjenigen Cantica aus dem A. und N. Testament, die in der Liturgie der verschiedenen Kirchen benutzt wurden. Der erste Teil handelt über die Cantica in den orientalischen Kirchen, der zweite befaßt sich mit den lateinischen Hss. (Nach Orient. Litztg, XX, [1917] 182 f.). [150]

**A. Z. Idelsohn**, *Phonographische Gesänge und Aussprachproben des Hebräischen, der jemenitischen, persischen und syrischen Juden*. Sitzungsbericht der phil.-hist. Klasse der K. Ak. der Wissensch. in Wien, 175. Bd. Wien 1917. [151]

**A. Z. Idelsohn**, *Die Vortragszeichen der Samaritaner*. Monatsschr. f. Gesch. u. Wiss. d. Judentums LXI (1917), S. 117—126. Beide Arbeiten Idelsohns haben Bedeutung für die Entwicklung und Geschichte des Choralgesanges. [152]

**S. Krauss**, *Eine Scene aus Damaskus*. Orient. Litztg. XX (1917) 110—114. Eine Erzählung aus dem Midrasch haggadol, von Dr. D. Hoffmann in deutscher Sprache veröffentlicht in der Zeitschrift Jeschurun II, 551. Es handelt sich um die Bekehrung eines Götzenpriesters aus Damaskus zum Judentum, die insofern für den Liturgiker von Interesse ist, weil der Priester den Titel 'Aba', Vater führt (Papa, Papst usw.). [153]

**J. Lévi**, *La Coupe d'Élie à Pâques* Rev. d. Études juives, LXVII (1914) S. 125—128. Jüdische Autoritäten, wie Alfuse und Maimonides, verlangen für die Feier des häuslichen jüdischen Passah die Aufstellung eines fünften Bechers „für den Propheten“. Lévi untersucht die Herkunft dieser Sitte und zeigt, daß sie zurückzuführen ist auf eine jüdische Redensart, schwierigere Fragen unentschieden zu lassen bis zur Ankunft des Elias. Zur Erklärung der Abendmahlsfeier trägt dieser fünfte Becher ebenso wenig bei wie die Aphikomen genannte Mazze, die mancherorts bei der Passahfeier noch außer den mit Israelit, Levit und Priester bezeichneten Mazzen verwendet wird (oder wurde?) [154]

**J. Peschek**, C. SS. R., *Der Gottesdienst in der Apokalypse*. (Linzer) Theol.-prakt. Quartalschrift, 73 (1920), 496—514. Dieser Aufsatz, ein knapper Auszug aus einer vom Verfasser an der Universität zu Wien eingereichten Preisarbeit, stellt einen geistreichen Versuch dar zum Verständnis der Apokalypse des hl. Johannes. In zwei Abschnitten, 1. Apok. 1—11 und der Morgengottesdienst im Tempel, und 2. Apok. 12—22 und der Tempeldienst vom Mittag bis zum Abend, zieht P. Peschek Parallelen zwischen dem jüdischen Gottesdienst im Tempel und dem Aufbau der Geheimen Offenbarung, die dann auch wieder Perspektiven auf den christlichen Gottesdienst eröffnen und besonders Licht verbreiten über die altchristliche Liturgie. Es ist gewiß dankenswert, daß auch die jüdische Tradition und sogar der heutige jüdische Gottesdienst berücksichtigt ist. Aber ob der Verf. in dem Punkte nicht hier und da etwas zu weit gegangen ist? Das Einholen des Sabbats als Braut (S. 513) z. B. dürfte kaum in sehr alte Zeiten zurückgehen. Möge es P. vergönnt sein, recht bald seine ganze Preisarbeit im Druck vorlegen zu können. [155]

**V. Zapletal**, O. Pr., *Der Wein in der Bibel. Kulturhistorische und exegetische Studie*. Freiburg i. B., 1920. Im 10. Kapitel S. 66—79 „Der Wein beim letzten

Abendmahl" erörtert der Verfasser die etwas absichts vom Thema liegende Frage, ob Jesus vor seinem Tode das rituelle Passah gefeiert habe oder nicht. Wenn man auch eine klare Antwort darauf vermißt, so neigt Z. doch wohl der Auffassung der Alten zu, daß von dem rituellen Passah keine Rede sein könne und daß Luk 22, 15 „dies Passah" sich auf den Leib Christi beziehe. [156]

**P. W. Schmiedel**, *Das Abendmahl Jesu und das Kiddusch* (Prot. Monatshefte 21 [1917] 225—239) bekämpft die Ansicht R. Ottos (Die christl. Welt 1917 Sp. 246 ff. *Vom Abendmahl Christi*), daß Jesus beim Beten des Kiddusch (der Sabbatsegen) das Brechen des Brotes als Darstellung seines Leidens aufgefaßt und hingestellt habe. Jesus habe vielmehr die Passahfeier gehalten und dabei sein durch Brot und Wein versinnbildetes Schicksal den Jüngern als Verschönungs- und Bundesopfer vor Augen gestellt. O. C. [157]

**K. G. Goetz**, *Abendmahl und Meßopfer* (Schweizer. theol. Zeitschr. 35 [1918] 15—24) weist nun darauf hin, „daß die Bedeutung des hebräischen Ausdrucks Kiddusch unmittelbar auf eine Art Opfer hinweist; denn K. bedeutet nichts anderes als Heiligung, Weihe, das ist eben Opfer“. Dasselbe bezeichnet das Wort Brotbrechen; denn „das entsprechende hebräisch-aramäische Wort paras“ bedeutet „geradezu: den Weihe-segen beim Brotbrechen spenden“. So sei das Abendmahl wirklich in gewissem Sinne ein Opfer gewesen; Jesus selbst habe freilich nicht so gedacht. O. C. [158]

**W. Bousset**, *Eine jüdische Gebetssammlung im siebenten Buch der apostolischen Konstitutionen* (Nachr. d. Gött. Gesellsch. d. Wiss. 1915, 435—489). B. beginnt mit der am sichersten als Vorbild des Gebetes Ap. Konst. VII 35 nachzuweisenden Keduscha. Übrigens hat schon G. Bickell, *Messe und Pascha* (1872) 66 und 108 auf diese Beziehungen hingewiesen, und A. Baumstark hat in seiner *Messe im Morgenland* (1906) 133 f. (vgl. auch 24 ff.) auch schon auf die übereinstimmende Verbindung von Is. 6, 3 und Ezech. 3, 12 aufmerksam gemacht. Wenn B. dann auch in Ap. Konst. VIII nach jüdischen Vorlagen sucht, so kann man hier nicht immer seinen Behauptungen ganz folgen. Muß man für das eucharistische Hochgebet VIII 12 eine unmittelbare jüdisch-hellenistische Quelle annehmen? Ist es nicht näherliegend, anzunehmen, daß schon Justin dem Martyrer ein in die christliche Eucharistia schon eingearbeitetes jüdisches Gebet vorlag (vgl. S. 463)? Oder wenn der Verfasser von VIII 12 jüdische Gebete verwertete, so tat er das doch nur an einer Stelle, an der auch sonst schon der gleiche Gegenstand behandelt wurde; es liegt also keine reine Interpolation vor. Freilich, VIII 12 ist in dieser Form nicht „eine uralte Reliquie der eucharistischen Liturgie“, wohl aber birgt das Kapitel das alte Schema der Eucharistia, wie es schon Justin kannte. O. C. [159]

**N. Müller**, *Die Inschriften der Jüdischen Katakomba am Monte Verde zu Rom*, hg. von Nikos A. Bees. Schriften hg. von der Ges. z. Förderung der Wissensch. des Judent. Lpz. 1919. Ein Aufsatz von R. Paribeni in den Notizie degli Scavi 16 (1919) 60 ff. deutet auf weitere Funde hin. O. C. [160]

**H. Vincent O. P.**, *Le Sanctuaire juif d'Aïn-Doug* (Rev. bibl. N. S. 16 [1919] 532—563). Bericht über Ausgrabung eines Mosaikbodens mit Daniel in der Löwen-grube, der beweist, daß schon in jüdischer Kunst dieser für das altchristliche Gebet wichtige Gegenstand dargestellt wurde. O. C. [161]

**H. Vincent, O. P.**, *Le sanctuaire juif d'Aïn-Doug* (Rev. bibl. 30 [1921] 442 f.); vgl. auch Clermont-Ganneau, *Comptes rendus de l'Acad. des inscr. et belles lettres* 1919 p. 300, der das Mosaik ins 3. Jahrh. n. Chr. setzt. O. C. [162]

**Vincent und Carriere**, *Ausgrabungen in Jericho* (Ac. des inscr., *Journal des sav.* 1921, 1. Juli). Mosaik des 3. Jahrh.: Tierkreis und Sonnenwagen; Daniel mit dem Löwen usw. O. C. [163]

**A. Grotte**, *Die Bedeutung der galiläischen Synagogenausgrabungen für die Wissenschaft*. Monatsschr. Ges. Wiss. Jud. 1921, 16—31. O. C. [164]

**R. Elsler**, *Berührungszauber* (Arch. Rel. Wiss. 17 [1914] 666 f.) gibt ein jüdisches Zeugnis für die Übertragung geistiger Güter durch körperliche Berührung. O. C. [165]



# Altchristliche Liturgie bis auf Konstantin d. Gr.

Von Odo Casel O. S. B.

## I. Allgemeines.

**Fr. Heller**, *Das Gebet, eine religionsgesch. und religionspsychol. Unters.* München<sup>2</sup> 1920, gibt auch eine Übersicht über den altchristlichen Gemeindegottesdienst. [166]

**Th. Schermann**, *Die allgemeine Kirchenordnung, frühchristliche Liturgien und kirchliche Überlieferung* (Stud. z. Gesch. u. Kult. des Altert., hg. von Drerup, Grimme, Kirsch. III. Erg.-bd. 1914—16). Der I. Teil enthält eine, allerdings in vielem mißglückte Ausgabe der von Sch. angenommenen „Allgemeinen Kirchenordnung“ des 2. Jahrh., der II. Untersuchungen über den altchristlichen Kult, III solche über die literarische Festlegung der kirchlichen Überlieferung. Als Materialsammlung ist das Werk verdienstlich, verliert aber durch allzu kühne, unbewiesene Behauptungen, philologische Flüchtigkeiten usw. Vgl. die treffliche Rez. von A. Baumstark (Or. christ. N. F. 9 [1920] 142—152). [167]

**W. Bousset**, *Jesus der Herr* (Gött. 1916). Ein Nachtrag zu *Kyrios Christos* (1913) und, wie dies Buch, voll Anregungen für das Studium des urchristlichen Kultus. Vgl. auch H. Böhlig, *Ἐν κυρίῳ* (Neut. Stud. f. G. Heinrici, Lpz. 1914, 170—175). [168]

**G. P. Wetter**, *Altchristliche Liturgien: Das christliche Mysterium* (Forsch. z. Rel. u. Lit. des A. u. N. Test. N. F. 13 [1921]) behandelt das Thema im Geiste Boussets. Wertvoll ist seine klare Aufstellung, daß der urchristliche Kult ein Mysterium im vollen Sinne war. Wenn er jedoch den Opfercharakter der ältesten Eucharistia leugnet, geht er zu weit. Wir weisen besonders noch hin auf seine Äußerungen über das Martyrium und die altchristliche Kunst als Ausdruck der Liturgie. [169]

**Fr. J. Dölger**, *Sol salutis. Gebet und Gesang im christl. Altertum. Mit besonderer Rücksicht auf die Ostung in Gebet und Liturgie.* (Litgesch. Forsch. 4/5, Münster 1920) behandelt die Ostrichtung in Gebet und Liturgie der alten Christenheit und deren antike Vorbilder. [170]

**O. Casel**, *Die Lichtsymbolik in der Liturgie* (Zschr. f. christl. Erziehungswiss. u. Schulpolitik 14 [1921] 33—37) gibt eine kurze Zusammenfassung. [171]

**Ad. v. Harnack**, *Die Terminologie der Wiedergeburt und verwandter Erlebnisse in der ältesten Kirche.* (T. u. U. 42, 3 [1918] 97—143). Ausdrücke wie ἀναγεννάσθαι, γένεσις, φωτίζεσθαι usw. zeigen die Bedeutung der Untersuchung für die altchristliche Liturgieforschung. H. sucht zwar den kultischen Sinn dieser Worte zugunsten des geistigen abzuschwächen. Mit Recht weist er eine unmittelbare Herübernahme der Begriffe aus den heidnischen Mysterien ab; damit ist aber nur erwiesen, daß das Christentum keine Mysterienreligion im heidnischen Sinne war. [172]

**Ad. v. Harnack**, *Der kirchengeschichtliche Ertrag der exegetischen Arbeiten des Origenes* I. Teil: *Hexateuch und Richterbuch* (T. u. U. 42, 3 [1918]) und II. Teil *Die beiden Testamente mit Ausschluß des Hexateuchs u. des Richterbuchs* (T. u. U. 42, 4 [1919]). Nachrichten über den Gottesdienst S. 65 ff., 122 ff. [173]

**Ad. v. Harnack**, *Marcion* (T. u. U. 45 [1921]) 182—186 zeigt, daß die Liturgie der Marcioniten im wesentlichen der katholischen gleich war. [174]

**K. Delbner**, *Paulus und die Mystik seiner Zeit.* Lpz. 1918; 1921. Schlägt die Bedeutung der Mystik für P. zu gering an. [175]

**C. P. S. Clarke**, *Church life in the third Century* (Theology 2 [1921] 193—202) gibt einen Überblick über die Organisation der Kirche und die Verrichtungen der kirchl. Hierarchie u. einzelnen kirchl. Stände auf Grund der sog. ägyptischen Kirchenordnung, die nach Connolly von Hippolytus stammt. H. H. [176]



## II. Quellen.

**H. Connolly** O. S. B., *The so called Egyptian Church Order* (Texts and Studies ed. by A. Robinson VIII 4, 1916) beweist endgültig die These, die vor ihm Ed. Schwartz, *Über die pseudoapostolischen Kirchenordnungen* (Schriften der wissensch. Ges. in Straßb. VI 1910) aufstellte (vgl. auch Or. christ. N. F. 4 [1905] 2, 350), daß nämlich die sog. Äg. KO mit der *Ἀποστολικὴ παράδοσις* Hippolyts von Rom identisch ist; diese ist unmittelbare Quelle von Apost. Konst. VIII, *Canones Hippolyti* und *Testamentum D. n. Iesu Christi*; der Epitomator von Apost. Konst. VIII hat das Bischofsweihegebet zugleich mit dem Namen des Hippolyt direkt aus der Äg. KO genommen. Sowohl C. wie Schw. erwähnen nicht, daß Ed. v. d. Goltz einen bedeutsamen ersten Grundstein zu diesen Aufstellungen geliefert hat, indem er nach einer kurzen Notiz in der Theol. Literaturzeit. 1905, 650 in den Sitzungsber. der Preuß. Ak. d. W. 1906, 141 ff. unter dem Titel *Unbekannte Fragmente altchristl. Gemeindeordnungen* und in der Zschr. f. Kirchengesch. 1906, 1—12 feststellte, daß die in der äthiopischen Version (an falscher Stelle) stehende *praefatio* zur Äg. KO die Einleitung der *Ἀπ. παρ.* Hippolyts ist und daß auch andere äthiopisch erhaltene Stücke zu diesem Werke gehören. Freilich hat er nicht erkannt, daß die Äg. KO selbst das Werk Hippolyts ist. Ebenso ist seine Aufstellung, daß die äthiopischen Taufgebete Hippolyt gehören (Zschr. f. KG a. a. O.), abzulehnen; vgl. Drews, Zschr. f. KG 1907; Connolly S. 4. [177]

**E. Hennecke**, *Hippolyts Schrift „Apostolische Überlieferung über Gnadengaben“* (Harnack-Ehrung, Beiträge zur Kirchengesch., A. v. H. zu s. 70. Geburtstag dargebr., Lpz. 1921, 159—182) will der Bedeutung der „apostolischen Überlieferung“ und dem ursprünglichen Inhalte der Abhandlung über die Gnadengaben weiter nachgehen; für ihn handelt es sich, wie die Überschrift andeutet, um eine Schrift. [178]

**J. Armitage Robinson**, *Barnabas, Hermas and the Didache*, Lnd. 1920, vertritt die schon 1912 von ihm vorgetragene, sehr unwahrscheinliche Ansicht, die *Didache* sei in der 2. Hälfte des 2. Jahrh. entstanden und vom Barnabasbrief und dem *Pastor Hermae* abhängig. [179]

## III. Taufe.

**W. Bornemann**, *Der erste Petrusbrief — eine Taufrede des Silvanus?* (Zschr. f. neut. Wiss. 19 [1919/20] 143—165) will beweisen, I Petr. 1, 3—5, 11 sei eine im Anschluß an Ps 34 um 90 von Silvanus in einer kleinasiatischen Stadt gehaltene Taufpredigt. [180]

**H. Lietzmann** will in den *Geschichtl. Studien für A. Hauck* (1916) 34 ff. und im *Rhein. Mus.* 71 (1916) 281 f. das von den Christen *Christo quasi deo* gesungene *carmen* (Plin. ep. 96) als Taufsymbol erklären; doch ist an der Deutung „Hymnus“ festzuhalten; vgl. auch O. Casel in der Theol. Rev. 1921, 183. [181/182]

**Fr. J. Dölger**, *Die Sonne der Gerechtigkeit u. der Schwarze. Eine religionsgeschichtl. Studie zum Taufgelöbnis* (= Liturgiegeschichtl. Forsch. hg. von Dölger, Mohlberg, Rücker H. 2, Münster 1918) erklärt vor allem die West- und Ostrichtung beim Taufgelöbnis. [183]

\***V. Hepp**, *Voor de dooden gedoopt* (Tijdschr. voor geref. Theol. 1916, 97—115). [183 a]

**J. Brinktrine**, *Zur Geschichte der Taufformel* (Theol. u. Gl. 9 [1917] 415—419) glaubt, daß von Anfang an außer den Tauffragen und Taufantworten eine eigene Taufformel gesprochen wurde (was nicht wahrscheinlich scheint). [184]

**Th. Schermann**, *Das Aufkommen christlicher Taufnamen* (Katholik 1915 II 263—280) behauptet eine liturgische Namenseintragung des Neuchristen nach der Taufmesse, verwechselt aber wohl das *nomen dare*, d. h. die erste Meldung zum Katechumenat, mit der späteren Sitte, einen neuen Namen anzunehmen. [185]

**Th. Schermann**, *Frühchristliche Vorbereitungsgebete zur Taufe* (Münch. Beitr.

z. Papyrusforsch. hg. von L. Wenger 3, Münch. 1917). Der Versuch, in dem Berl. Pap. 13415 solche Gebete nachzuweisen, scheint nicht geglückt. [186]

**H. Greßmann**, *Jüdisch-Aramäisches bei Epiphanius* (Zschr. f. neut. Wiss. 16 [1915] 191—197) erklärt die beiden Taufformeln der Markosier. [187]

**W. Heitmüller**, *Σφραγίς* (Neutest. Stud. für G. Heinrici, Lpz. 1914, 40—59) kommt zu dem klaren Ergebnis, daß die Taufe deshalb Siegel genannt wurde, weil in ihr durch die Nennung des Namens Gottes über dem Täufling dieser zum Eigentum und Schützlinge Gottes gestempelt wurde. [188]

**Th. Blindley**, *The Earliest Baptismal Formula and Creed*. Expositor 1919, 463. [189]

**D'Alès**, *Recherches de science religieuse* (Paris 1919) 137 ff. Während in Rom nach der Taufe zwei Salbungen stattfanden, gab es im Orient und in Afrika nur eine, die nämlich, die der Firmung entspricht. [190]

#### IV. Eucharistie.

**R. Ejarque**, *La „Fraccion del pan“ en los primeros tiempos del Cristianismo*. Barcelona 1916. *Fr. p.* älteste Bezeichnung der Eucharistie. [191]

**E. B. Allo**, *La synthèse du dogme eucharistique chez Saint Paul* (Rev. bibl. 30 [1921] 321—343) bespricht die Angaben des hl. Paulus über die Abendmahlfeier und möchte I Kor. 11, 23 so paraphrasieren: „Car j'ai reçu [par une tradition qui vient] du Seigneur, ce que je vous ai transmis aussi [c.-à.-d. comme on me l'avait transmis à moi-même], à savoir que le Seigneur, dans la nuit où il fut livré, prit du pain, etc.“ [192]

**O. Casel** O. S. B., *Die Eucharistielehre des hl. Justinus Martyr* (Katholik 1914 I 153—176, 243—263, 331—355, 414—436) behandelt besonders im Kap. 7 „Der Kanon als Konsekrationsformel“ und 8 „Die Liturgie“ die altchristliche Meßliturgie. Einzelnes ist zu berichtigen und zu ergänzen. [193]

**O. Casel** O. S. B., *Oblatio rationabilis* (Tüb. Theol. Qu.schr. 99 [1917/18] 429—438). Erklärt o. r. als Übersetzung der *λογική θυσία*. Zur Bestätigung seiner Ansicht zieht er den Sprachgebrauch des Ps.-Ambros. *de sacr.* bei und weist hin auf den geistigen Opferbegriff, den die griechischen Philosophen aufgestellt und die christlichen Apologeten aufgenommen und umgedeutet haben. † A. D. [194]

**O. Casel** O. S. B., *Das Gedächtnis des Herrn in der altchristlichen Liturgie* (Ecclesia Orans II., Freiburg i. Br. 4—5 1920) gibt wertvolle Belege für den Einfluß jüdischer und hellenistischer Vorbilder auf die Bildung der Eucharistia, des altchristlichen Opfergebetes, das in seinen Grundlinien als urchristliches Eigengut erwiesen wird. [195]

**E. Caronti** O. S. B., *La Messa dei Catecumeni* (Riv. di Apologia crist., Dic. 1920).

Vor dem 4. Jahrh. enthielt die Katechumenenmesse folgende Elemente: Gruß des Vorsitzenden, 2 Schriftlesungen mit Psalmodie, Responsorialpsalmodie u. Tractus, Evangelium, Ansprache des Vorsitzenden, Litaneigebet, Collecte f. Frieden, Friedenskuß, Entlassung. War ursprünglich Vigilioffizium der Nacht, zum größten Teile abgeleitet vom jüd. Gottesdienst der ap. Zeit u. den kultischen Bedürfnissen des N. T. angepaßt, Weicht von Batiffol ab, nach dem folgende Phasen anzunehmen sind: Ostervigil, Sonntagsvigil, *missa catechumenorum*. Die *M. c.* später mit der Eucharistie vereinigt, besonders weil die Christenverfolgungen es notwendig machten, die gottesdienstlichen Versammlungen zu reduzieren. [196]

**M. Righetti**, *La Messa primitiva* (Scuola Cattolica 1916, 25—45, 216—239). Beschreibung der ältesten Meßfeier nach dem N. T. und den ältesten Väterschriften. [197]

**Th. Schermann**, *Liturgische Neuerungen der Päpste Alexander I. (c. 110) und Sixtus I. (c. 120) in der römischen Messe nach dem liber pontificalis* (Festschr. f. A. Knöpfer, Freib. i. Br. 1917, 276—289). Festzuhalten wird sein, daß die Nachricht über Alexander I.: *Hic passionem domini miscuit in praedicatione sacer-*

*dotum, quando missae celebrantur*, wenn sie überhaupt etwas Richtiges enthält, eine Erwähnung des Leidens des Herrn im Kanon, und zwar außerhalb der Einsetzungsworte, bezeichnet. Den zweiten Text: *Hic* (Sixtus) *constituit, ut intra actionem sacerdos incipiens populo hymnum decantaret: sanctus* eqs hat Sch. m. E. nicht richtig erklärt. *Sacerdos incipiens* ist absoluter Nominativ, *populo* (in einer Hs *populum*) ist spätlatein. Nominativ. Der Satz bedeutet also: S. bestimmte, daß innerhalb des Kanons unter Führung des Priesters das Volk singen sollte: Heilig usw. Während der Priester bis zum *Sanctus* allein singt, fällt also das Volk, sobald der Priester *Sanctus* spricht, mit ein. Wie weit diese Nachricht geschichtlichen Wert hat, läßt sich nicht mehr bestimmen. [198]

J. A. Robinson, *The Apostolic Anaphora and the prayer of St. Polycarp* (The Journal of theol. Stud. 21 [1919, 20] 97—105), im Anschluß an Cagin O. S. B., *L'Anaphore apostolique et ses témoins* (Paris 1919). C. zitiert einen Artikel Robinsons aus dem Expositor, January 1899: *Liturgical Echoes in Polycarp's Prayer*. Bei aller Anerkennung des Werkes Cagins zieht nun Robinson die Echtheit des Martyrium Polycarpi, welches das Gebet enthält, in Zweifel. Das Gebet schließt mit einer Doxologie, die nicht schon im 2. Jahrh. entstanden sein kann. Deshalb ist das Argument für das Alter der Anaphora, welches Cagin diesem Gebete entnimmt, nicht stichhaltig. [199]

P. Batiffol, *Une prétendue anaphora apostolique* (Rev. bibl. 13 [1916] 23—32) bekämpft die Ansicht Cagins, Schermanns und Vigourels, die die Anaphora der sog. Ägypt. Kirchenordnung ins 1. Jahrh. hinaufrücken; er selbst möchte sie ins 4. setzen. [200]

P. Cagin O. S. B., *L'anaphore apostolique et ses témoins* (Scriptorium Solesmense 3, Paris 1919) sucht die in seinem Buche: *L'Eucharistia: Le Canon primitif de la Messe* (Paris 1912) vorgetragene These zu erhärten. [201]

A. Vigourel, *Le canon romain et la critique moderne. Le canon apostolique*. Paris 1916. [202]

## V. Agapen.

\*Archatzikakes, *Αἱ Ἀγάπαι ἐν τῇ ἀρχαίᾳ Χριστιανικῇ Ἐκκλησίᾳ. Νέα Σιών* 13 (1914) 686—708; 801—814. [203]

H. Koch, *Zur Agapenfrage* (Zschr. f. neut. Wiss. 16 [1915] 139—146) erklärt das *convivium dominicum* (Tert. ad ux. II 4) von der Eucharistie und möchte in den *nocturnae convocationes* vielleicht außerordentliche Versammlungen mit anschließender Agape sehen. [204]

Th. Schermann, *Zur Agapenfrage bei Tertullian ad uxor. II, 4.* Kath. 16 (1916) 238 f. [205]

G. Esser, *Convocationes nocturnae bei Tertullian ad uxor. II, 4.* Kath. 96 (1916) 388—391. [206]

## VI. Feste.

P. Alfonso, *Le origini della domenica* (Riv. Liturg. mensile 8 [1921] 42—47) im Anschluß an Dumaine in Dictionnaire lit. von Cabrol IV 886—915. S. Paulus setzt die Feier des Sonntags als bekannt voraus, cfr. I Cor. 16, 2. Gründe für Sonntagsfeier: 1) Die zwei Erscheinungen des Auferstandenen, Luc. 24, 43; Jo. 20, 19—23 und Jo. 20, 26—29. 2) Das Zusammentreffen der *prima Sabbati* mit dem Pfingstfest jenes Jahres. 3) Erwartung der Wiederkunft Jesu; die vom Herrn empfohlene Wachsamkeit führte zu den Morgenversammlungen am Sonntag zur Stunde, da Jesus auferstand. [207]

P. Corssen, *Das Osterfest* (Neue Jahrb. f. d. kl. Altert. 39 [1917] 170—189) will beweisen, daß das O. wahrscheinlich in der 2. Hälfte des 2. Jahrh. n. Chr. in Rom gestiftet worden sei, und zwar in Nachahmung und Bekämpfung des Attiskultes. [208]

H. Koch, *Pascha in der ältesten Kirche*. Ztschr. f. wiss. Theol. 55 (1915) 289—313. Die asiatischen Quartodezimaner feierten nach K. nur die Einsetzung des Abendmahls, nicht Tod und Auferstehung des Herrn. [209]

C. Schmidt, *Gespräche Jesu mit seinen Jüngern nach der Auferstehung*, Ein katholisch-apostolisches Sendschreiben des 2. Jahrhunderts (Texte u. Unters. 43, Lpz. 1919) fügt einen III. Exkurs bei: *Die Passahfeier in der kleinasiatischen Kirche*, da nach seiner Meinung die *ἐπιστολή τῶν ἀποστόλων* die quartodecimanische Osterfeier vertritt. Vgl. die Rez. von G. Bardy (Rev. bibl. 30 [1921] 110—134): Quartodez. Feier ist unsicher; die Schrift vielleicht aus dem 3. Jahrh., aus Ägypten. Ferner: A. Ehrhard in den Hist.-pol. Bl. 165 (1920) 645—655, 717—729, der die Schrift sogar ins J. 130—140 datiert, also vor dem ersten Osterstreit. Er hält sie jedoch für das Werk eines Privatmanns. [209a]

K. Holl, *Der Ursprung des Epiphaniensfestes* (Sitzungsbericht d. preuß. Ak. d. Wiss. 1917, 402—438) versucht, die Häufung der Festgedanken dadurch zu erklären, daß die Christen an ein in der Nacht vom 5. zum 6. Januar in Ägypten gefeiertes Fest der Geburt des *Alw̄n* aus der *Παρθένος* und ein mit diesem verbundenes, ursprünglich dem Osiriskulte entstammendes Wasserschöpfen aus dem Nil angeknüpft hätten. Vgl. dazu F. Boll, Arch. f. Religionsw. 19 (1916/19) 190f. und A. Alt, Zschr. f. neut. Wiss. 19 (1919/20) 44 f. [209b]

## VII. Wahlen; Weihen.

E. Göller, *Die Bischofswahl bei Origenes* (Ehreg. d. Wiss., Joh. G. zu Sachsen gew. Freihurg i. Br. 1920, 603—616) sammelt die Nachrichten und kommt dadurch über die Ergebnisse F. X. Funks hinaus. [209c]

J. Martin, *Spuren einer alten Weiheformel bei Commodian* (Ztschr. f. neut. Wiss. 16 [1915] 231—233) macht wahrscheinlich, daß C. II 26 eine alte syrische Lektorenweiheformel benutzt. [210]

## VIII. Heiligenverehrung.

J. P. Kirsch, *Die Martyrer der Katakombe „ad duas lauros“ in Rom* (Ehreg. d. Wiss., Joh. G. zu Sachsen gew., Freib. i. Br. 1920, 577—601). Es sind Petrus und Marcellinus, Gregorius, Tiburtius, Clemens, IV Coronati Sempronianus Claudius Nicostratus Castor, Maximus, Genuinus, XXX und XL martyres. [211]

H. Delehaye, *Martyr et Confesseur* (Anal. Boll. 39 [1921] 20—49) gibt die gesamte Literatur über den Martyrertitel, um den sich in den letzten Jahren ein lebhafter Streit entwickelt hat, an, dazu eigene Ausführungen, die aber nicht befriedigend und abschließend sind. [212]

P. Monceaux, *Les origines du culte des Saints* (Journal des savants 1915, 121—130, 203—213, 253—260) handelt über Delehaye, *Les origines du culte des martyrs*. [213]

## IX. Gebete, Hymnen.

Alf. Seeberg, *Vaterunser und Abendmahl* (Neut. Studien f. G. Heinrichi, Lpz. 1914, 108—114) versucht, die innere Beziehung zwischen beiden, die schon in der ältesten christlichen Gemeinde bestanden habe, festzustellen. Während er den *ἄγιος ἐπιούσιος* als das „beständige Brot“, „Zukunftsbrot“ erklärt, hält [214]

Ad. Deißmann, *Ἐπιούσιος* (ebd. 115—119) an seiner Ableitung von *ἡ ἐπιούσα* scil. *ἡμέρα* fest. [215]

C. Schmidt, *Zwei altchristliche Gebete* (Ebd. 66—78). Von diesen stammt das eine, das als *σαββατικὴ εὐχή* bezeichnet wird, wohl aus dem 4. Jahrh., das andere, nur teilweise erhaltene scheint noch älter zu sein. Sie stehen in dem Pap. 13415 des ägypt. Mus. zu Berlin. Schm. fügt Bemerkungen über den nichteucharistischen Gottesdienst besonders des Sabbats bei. [216]

J. Schuster O. S. B., *Delle preci orarie nel Nuovo Testamento e nei due primi secoli della chiesa*. Rass. Greg. 13 (1914) 219—246. [217]



**R. Reitzenstein**, *Historia monachorum und Historia Lausiaca*. Eine Studie zur Geschichte des Mönchtums u. der frühchristl. Begriffe Gnostiker und Pneumatiker Forsch. z. Rel. u. Lit. des A. u. N. Test. N. F. 7, Gött. 1916) gibt manche Anregungen zum Studium frühchristlichen Gebetslebens. [218]

**E. Hommel**, *Maran atha* (Ztschr. f. neut. Wiss. 15 [1914] 317—322 erklärt: „Unser Herr ist das Zeichen“, das  $\aleph$  und  $\rho$ ,  $A$   $\kappa\alpha\iota$   $\Omega$ . [219]

**A. Baumstark**, *Eine Parallele zur Commendatio animae in griechischer Kirchenpoesie* (Or. christ. N. S. 4 [1914/15] 298—305). Die in enger Verbindung mit der altchristlichen Kunst stehende und auf jüdischen Gebeten aufbauende lateinische C. a. findet in einem formal und inhaltlich entsprechenden griechischen, näherhin ägyptischen Sterbegebet nicht nur ihre Parallele, sondern wahrscheinlich auch ihre Vorlage. [220]

**Thurston**, *The „Gloria Patri“* (The Month 1918, 406—418). Eine ähnliche Formel findet sich in der *Apostolica Traditio* des hl. Hippolyt. Das *sicut erat in principio* ist zuerst bezeugt auf dem 2. Konzil von Vaison 529. [221]

**Jos. Kroll**, *Die christliche Hymnodik bis zu Klemens von Alexandria* (Königsb. 1921) bespricht Wesen und Geschichte der altchristlichen Hymnendichtung. Die Untersuchung wird fortgesetzt. [222]

**R. Harris und A. Mingana**, *The Odes and Psalms of Salomon*. I. Text. II. Translation. Manchester 1916—20. Die Oden sind eine Einheit und christlichen Ursprungs, in Antiochien im 1. Jahrh. entstanden. Abschließende Ausgabe. [223]

## X. Symbolum.

**W. M. Peitz S. J.**, *Das Glaubensbekenntnis der Apostel* (Stimmen der Zeit 94 [1918] 553—566) glaubt bei seinen Studien über den *liber diurnus* das Ursymbol entdeckt zu haben. [224]

**K. Holl**, *Zur Auslegung des 2. Artikels des sog. Apostolischen Symbols* (Sitzungsber. d. Preuß. Ak. d. Wiss. 1919 I 2 ff.) erklärt die Stelle  $\tau\acute{o}\nu \gamma\epsilon\nu\eta\theta\acute{\epsilon}\nu\tau\alpha$  bis  $\nu\epsilon\kappa\rho\acute{o}\varsigma$  als erweiternde Auslegung der beiden Bezeichnungen Jesu als  $\tau\acute{o}\nu \nu\acute{\iota}\delta\acute{o}\nu \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$   $\tau\acute{o}\nu \mu\omicron\nu\omicron\gamma\epsilon\nu\eta$ ,  $\tau\acute{o}\nu \kappa\acute{\upsilon}\rho\iota\omicron\nu \eta\mu\acute{o}\nu$  nach Luk. 1, 35 und Phil. 2, 6 ff., die wahrscheinlich später beigelegt ist. [225]

**Ad. v. Harnack** (ebd. 112 ff.) weist in einem Nachwort zu Holl auf die nunmehr sich klar ergebende formelle und inhaltliche Symmetrie der Urform hin. [226]

**H. Lietzmann** (ebd. 269 ff.) will als Urform des römischen Symbols folgenden Text erschließen:

$\Pi\iota\sigma\tau\epsilon\acute{\upsilon}\omega$ $\epsilon\iota\varsigma$	1) $\theta\epsilon\acute{o}\nu$	2) $\pi\alpha\tau\acute{\epsilon}\rho\alpha$	3) $\pi\alpha\nu\tau\omicron\kappa\acute{\rho}\alpha\tau\omicron\rho\alpha$
$\kappa\alpha\iota$ $\epsilon\iota\varsigma$	4) $\chi\rho\iota\sigma\tau\acute{o}\nu$ $\text{'I}\eta\sigma\omicron\upsilon\nu$	5) $\tau\acute{o}\nu \nu\acute{\iota}\delta\acute{o}\nu \alpha\upsilon\tau\omicron\upsilon$	6) $\tau\acute{o}\nu \kappa\acute{\upsilon}\rho\iota\omicron\nu \eta\mu\acute{o}\nu$
		$\tau\acute{o}\nu \mu\omicron\nu\omicron\gamma\epsilon\nu\eta$	
$\kappa\alpha\iota$ $\epsilon\iota\varsigma$	7) $\pi\nu\epsilon\delta\mu\alpha$ $\acute{\alpha}\gamma\iota\omicron\nu$	8) $\acute{\alpha}\gamma\iota\alpha\nu$ $\acute{\epsilon}\kappa\kappa\lambda\eta\sigma\iota\alpha\nu$	9) $\sigma\alpha\rho\kappa\acute{o}\varsigma$ $\acute{\alpha}\nu\acute{\alpha}\sigma\tau\alpha\sigma\iota\nu$ .

Die ausgebaute römische Formel hat zwar im Osten weithin gesiegt, ist aber mit Elementen der dort einheimischen Symbole verbunden worden. F. Kattenbusch vermutet in dem röm. S. Zahlensymbolik (Theol. Ltrztg. 1920, 224 f.). [227]

**H. Lietzmann**, *Die Anfänge des Glaubensbekenntnisses* (Festgabe für Harnack zum 70. Geburtstag, Tübingen 1921, 226—242) weist die von ihm erschlossene Urform als tatsächlich bestehend nach. Sie wurde erweitert durch ein ursprünglich selbständiges christologisches Kerygma, das zuerst in der Eucharistia (Meßkanon) seinen Platz hatte. [228]

**A. Nußbaumer O. M. Cap.**, *Das Ursymbolum nach der Epideixis des hl. Irenäus und dem Dialog Justins des Märtyrers mit Trypho* (Forsch. z. christl. Lit. u. Dogmengesch. hg. von Ehrhard u. Kirsch XIV 2, 1921) kommt zu dem Ergebnis: „Nicht bloß der Ursprung des altrömischen Symbols, sondern auch des Textus receptus ist in der vorirenäischen Zeit zu suchen. Als Faktoren der ersten Symbolentwicklung kommen nicht ein orientalischer und okzidentalischer Typus in Frage, son-

dern ein trinitarisches und ein monarchisch-christologisches Schema, die beide ihre Wurzel im Orient und zwar in der Apostelpredigt haben" (S. 114). Für die Tauf liturgie ist wichtig die Feststellung: „Es muß zur Zeit des hl. Irenäus unmittelbar mit der Taufspendung in irgend einer Form ein Glaubensbekenntnis verbunden gewesen sein, das wie die cyprianischen Tauffragen außer dem Namen der drei göttlichen Personen auch den Messias titel Christi sowie eine Erwähnung der Sündenvergebung und des ewigen Lebens enthielt" (S. 104). [229]

**F. J. Badcock**, *Sanctorum communio as an article in the Creed* (Journ. of theol. stud. 21 [1919/20] 106—122). Verf. verfolgt den kirchlichen Sprachgebrauch, der auf den Orient zurückgeht. Daher die griechische Bedeutung des Wortes *κοινωνία* ins Auge zu fassen, die sich aus dem N. T., den ältesten Vätern usw. ergibt. *κοινωνία τῶν ἁγίων* bedeutet nicht Gemeinschaft der Heiligen, sondern Teilnahme der Christen an den hl. Dingen; unter diesen ist vor allem Taufe und Eucharistie zu verstehen. Die *Sanctorum communio* findet sich in Glaubensformeln, die orientalischen Einfluß zeigen. H. H. [230]

## XI. Archäologie, Epigraphik.

**J. P. Kirsch**, *Die römischen Titelkirchen im Altertum* (Studien z. Gesch. u. Kultur des Altert. IX 1/2, Paderb. 1918) zeigt, daß schon im 3. Jahrh. 18 Titelkirchen vorhanden waren. Vgl. auch Ad. v. Harnack, *Zur Geschichte der Anfänge der inneren Organisation d. stadtrömischen Kirche* (Sitzungsber. d. Berl. Ak. 1918, 950 ff.) [231]

**E. Michon**, *Rebords de bassins chrétiens ornés de reliefs* (Rev. bibl. 12 [1915] 485—540 und 13 [1916] 121—170) vermutet in den Gefäßen Weihwasserkessel. [232]

**H. Achelis**, *Altchristliche Kunst*. 4. *Die Sündenvergebung* (Ztschr. für neut. Wiss. 16 [1915] 1—23). 5. *Die Totenmahle* (ebda 17 [1916] 81—107), bes. für die Agapen und Eucharistien in den Koimeterien wichtig. [233]

**H. Achelis**, *Entwicklung der altchristlichen Kunst*. Lpz. 1919. [234]

**V. Schultze**, *Grundriß der christlichen Archäologie*. Mnch. 1919. [235]

**J. Strzygowski**, *Ursprung der christlichen Kirchenkunst*. Lpz. 1920. [236]

**L. v. Sybel**, *Frühchristliche Kunst. Leitfaden ihrer Entwicklung*. Mnch. 1920. [237]

\* **L. Bréhier**, *L'art chrétien. Son développement iconographique des origines jusqu'à nos jours*. Paris 1918. [238]

**J. Wilpert**, *Die römischen Mosaiken und Malereien der kirchlichen Bauten vom 4.—13. Jahrh.* Freib. i. Br. 1916; <sup>2</sup>1917. [239]

**J. Wilpert**, *Eucharistische Malereien der Katakombe Karmüz in Alexandrien* (Ehrendr. d. Wiss., Joh. G. zu Sachsen gew., Freib. i. Br. 1920, 273—282) und [240]

**P. Karge**, *Durch die Libysche Wüste zur Großen Oase* (ebda 283—322) behandeln Beziehungen zwischen Bild und Gebet im christlichen Altertum. [241]

**L. v. Sybel**, *Auferstehungshoffnung in der frühchristlichen Kunst?* (Ztschr. f. neut. Wiss. 15 [1914] 254—267). Vielmehr Darstellung der himmlischen Seligkeit. [242]

**C. M. Kaufmann**, *Handbuch der christlichen Epigraphik* (Freib. i. Br. 1917) berichtet über die für den Kult oft wichtigen Inschriften in einer leider nicht ganz befriedigenden Weise. [243]

**J. Gatti**, *Inscriptiones christianae Urbis Romae septimo saeculo antiquiores, voluminis I<sup>i</sup> suppl.* Fasc. I Rom 1915. Dieser Band setzt endlich die große Inschriftensammlung de Rossis fort, und zwar führt er die datierten Inschriften bis zum J. 395. Nach Gattis Tod hat Silvagni die Weiterführung übernommen. [244]

# Orientalische Liturgie seit dem 4. Jahrhundert.

Von A. Baumstark.

## I. Hss.-Kunde; Allgemeines.

**G. Graf**, *Katalog christlich-arabischer Handschriften in Jerusalem*. I. *Die arabischen Handschriften des melkitischen Seminars St. Anna der Weißen Väter*. Or. Chr. N. S. 4, 88—120. 312—338. II. *Die Handschriften der Kopten*. Ebda. 5, 132—136. III. *Die christlich-arabischen Hss. des griechischen Klosters beim Hl. Grabe*. Ebda. 293—314. 6, 126—147. 317—322. 7, 8, 133—164. Wohl an die Hälfte der hier höchst sorgfältig beschriebenen Hss., meist allerdings erst des 17. bis 19. Jhd., nämlich die Nrn. 10—28, 35, 38, 82f., 85, 88—90 in St. Anna, der ganze 20 Nrn. starke Bestand der Kopten und die Nrn. 14f., 17f., 25—30, 37, 60, 63, 65, 67, 69—71, 82, 85, 87, 90, 136ff., 142, 155f., 179, 181f., 183—193, 195—206, 208—212, 216f., 221—224, 227, 229, 231 des Hl. Grab-Klosters, für welches übrigens nur Ergänzungen zu einem griechischen Kataloge von Kl. Koikylides geboten werden, sind liturgischen Charakters. Hervorzuheben sind etwa besonders zwei Exemplare einer Rezension des Großen Euchologions von einem Meletios von Aleppo (III 195, 205), eine von dieser verschiedene gleichfalls besonders umfassende Rezension und ein altes, noch aus dem 13. Jhd. stammendes Exemplar desselben (I 26 bzw. III 85) und wegen ihres syrisch-arabischen Doppeltextes je ein Liturgikon des 15. Jhds. (III 136) und ein Euchologion vom Jahre 1597 (III 136). Bemerkenswert ist auch die mehrfach auftretende und auf die alte Form des liturgischen Rotulus zurückgehende Bezeichnung kodexförmiger Liturgika als „Kontak(ion)“. [245]

**A. Baumstark**, *Neue soghdisch-nestorianische Bruchstücke*. Or. Chr. N. S. 4, 123—128. Sichtung und liturgiewissenschaftliche Ordnung der von F. W. K. Müller, *Soghdische Texte I* (Berlin 1912 in den Abhandl. d. Kgl. Preuß. Akad. d. Wissensch. Philol.-hist. Klasse) aus den Turfanfunden herausgegebenen Bruchstücke 1) eines textlich rein soghdischen Evangelistars mit syrischen Rubriken, 2) eines Evangelistars und 3) zweier verschiedenen Exemplare eines Epistellektionars mit syrischem und soghdischem Texte, der letztere Satzteil für Satzteil hinter dem ersteren eingeschoben. [246]

**Ad. Rücker**, *Über einige nestorianische Liederhandschriften, vornehmlich der griech. Patriarchatsbibliothek in Jerusalem*. Ebda. 9, 107—123. Eingehend beschrieben werden von syrisch-nestorianischen Hymnarien die 'Onjät(h)â-Sammlungen Nr. 2, 23 und 49 vom J. 1661, 1649 bzw. des 18. Jhds. und die 'Onjät(h)â und die Sôg(h)-jät(h)â enthaltende Hs. vom J. 1513 im syrischen Fond der Jerusalemmer Bibliothek, eine Türgämê und Sôg(h)jät(h)â vereinigende Hs. der St. Josefsuniversität in Beirut aus dem J. 1540/1 und eine vom Verfasser in Beirut erworbene entsprechenden Inhaltes, die im J. 1877 durch denselben Schreiber wie die Cambridger syrischer Hss. Add. 2813, 2814 und 2820 hergestellt wurde. Durchweg erfolgt ein Vermerk der sonstigen hslischen Überlieferung der einzelnen Stücke. [247]

**G. Hoberg**, *Bruchstücke koptischer Bibelhandschriften im Besitze Sr. Königlichen Hoheit des Prinzen Johann Georg, Herzog zu Sachsen*. Ebda. 5, 138—140. Es sind Blätter eines Psalters, eines Begräbnisrituals und zweier Lektionare. [248]

**R. H. Connolly**, *The Work of Menezes on the Malabar Liturgy*. Journ. of Theol. St. 15, 396—425. 569—589. Dasselbe gibt dem Verfasser Anlaß zu einer genauen Vergleichung des malabarischen mit dem echt nestorianischen Ritus. Eine „Addition“ ist von E. Bishop beigezeichnet. [249]

**H. Swoboda**, *Zur Konkordanz des griechischen und lateinischen Ritus*, in: *Ehrengabe deutscher Wissenschaft (Johann Georg, Herzog zu Sachsen gew. — Freiburg i. B. 1920) 329—335*. Es kommen Einzelheiten der Paramentik, das Verhältnis der Ikonostase zu ihren abendländischen Seitenstücken und die Siebenzahl der Kerzen in der Bischofsmesse zur Besprechung. [250]



## II. Eucharistische Liturgie.

**K. Gutberlet**, *Die Meßfeier der griechisch-katholischen Liturgie* (Regensburg o. J. 181 S.). Flüssige deutsche Übersetzung der Basileios-, Chrysostomos- und der Liturgie der Präsanctifikaten. [251]

**H. Lietzmann**, *Sahidische Bruchstücke der Gregorios- und Kyrillosliturgie*. Ebda. 9, 1—19. Ausgabe der bisher nur durch eine Publikation von H. Hyvernät, Röm. Quartalschr. f. christl. Altertumswissensch. u. f. Kirchengesch. 1, 335—345. 2, 20—26 in lateinischer Übersetzung bekannt gewordenen aus der vatikanischen Hs. Borg. copt. 109<sup>100</sup> mit deutscher Übersetzung und Rekonstruktion der zugrunde liegenden griechischen Textgestalt. [252]

**A. Baumstark**, *Denkmäler altarmenischer Meßliturgie*. 3. *Die armenische Rezension der Jakobusliturgie*. Übersetzt und mit der syrischen und griechischen Rezension verglichen. Or. Chr. N. S. 7/8, 1—32. Grundlage bildet die Ausgabe des Originals bei Catergian-Dashian, *Die Liturgie bei den Armeniern* 435—450. Die Übersetzung ist lateinisch und eine Wiederherstellung des letzten Endes zugrunde liegenden griechischen Wortlautes in den Fußnoten versucht. Die in der letzteren niedergelegte Vergleichung der drei Rezensionen führt zu dem Ergebnis, daß die armenische auf einen von dem erhaltenen syrisch-jakobitischen verschiedenen syrisch-julianistischen Text zurückgeht, dessen griechische Vorlage dem erhaltenen griechischen näher stand als diejenige des ersteren. [253]

**F. C. Conybeare-O. Wardrop**, *The georgian version of the Liturgy of St. James*. Rev. de l'Or. Chr. 18, 396—410. 19, 155—173. Englische Übersetzung der aus dem Griechischen geflossenen und sich eng mit den besten griechischen Textzeugen berührenden georgischen Version der in Jerusalem heimischen Jakobusliturgie nach Ausgabe des Originals von Kekelidze. [254]

**S. A. B. Mercer**, *The Ethiopic Liturgy. Its sources, development and present form* (Milwaukee 1915, XVI 487 S.). Der Verfasser, Professor am Western Theological Seminary in Chicago, schickt der photolithographischen Wiedergabe und Übersetzung einer in seinem Privatbesitze befindlichen Hs. des Ordo communis der äthiopischen Messe und ihrer auf die *ἀποστολική παράδοσις* des Hippolytos zurückgehenden Normalanaphora derselben eine Einleitung voraus, die ursprünglich in Form mündlicher Rede von ihm in der Reihe der von Bischof Ch. R. Hale († 1900) gestifteten Hale-Vorlesungen vorgetragen worden war. Von den beiden Teilen derselben ist der zweite der Entwicklung und gegenwärtigen Gestalt der äthiopischen eucharistischen Liturgie gewidmet und enthält u. a. eine Übersetzung der Einsetzungsberichte sämtlicher äthiopischer Anaphoren. Der erste wird durch eine gleich diesem ganzen zweiten höchst dankenswerte Orientierung über das gesamte für die Geschichte der Eucharistiefeier der Abessinier in Betracht kommende hslische Material eröffnet und bietet alsdann eine bezüglich ihrer Vorgeschichte über Synagoge und hellenistische Antike bis auf Assyrier, Babylonier, Ägypter, Chinesen und Inder zurückgreifende Entwicklungsgeschichte der altchristlichen Meßliturgie bis zum 5. Jahrhundert, die in dem Versuche einer Rekonstruktion desjenigen griechischen Textes der Markusliturgie gipfelt, der als Grundlage der äthiopischen Messe zu gelten hätte. Diesem Teile des Ganzen gegenüber wird im einzelnen mehrfach eine gewisse Reserve zu wahren sein. [255]

**S. Eurlinger**, *Die Anaphora des hl. Jakobus, des Bruders des Herrn. Nach dem Ms. aeth. 74 der Bibliothèque nationale zu Paris ediert und übersetzt*. Or. Chr. N. S. 4, 1—23. Die Hs. entstammt dem 17. Jhd. Der Text steht „der maronitischen Rezension näher“ „als der von Daniel veröffentlichten griechischen“, d. h. er geht entsprechend einem starken Einschlage syrischen Einflusses, der sich bei der Christianisierung Abessiniens geltend machte, auf eine syrische Vorlage zurück. [256]

**S. Eurlinger**, *Die äthiopische Anaphora unserer Herrin Maria nach der editio princeps vom Jahre 1548 übersetzt*. Theol. u. Gl. 8, 318—341. Das seltsamste



Stück eucharistischer Liturgie Abessiniens wird hier erstmals weiteren Kreisen zugänglich gemacht. [257]

**J. Höller**, *Die Epiklese in den griechischen und orientalischen Liturgien*. Hist. Jahrb. 35, 100—126. Sucht auf Grund des VIII. Buches der Apostolischen Konstitutionen und der Jakobusliturgie die Urform der Epiklese zu gewinnen, die noch eines konsekratorischen Charakters entbehrt hätte, und möchte den Keim der weiteren Entwicklung in einer mißverständlichen Deutung eines ἀποδείξαι (= vermöge seiner Wirkung erscheinen lassen, durch dieselbe offenbaren als) im Sinne eines ποιῆσαι (machen zu) erblicken. [258]

**K. J. Merk**, *Die Epiklese*. Tübing. Theol. Quartalschr. 96, 367—400. Versuch, dieselbe auf den alten Pfingstgedanken der Anamnese zurückzuführen, der eine Ausweitung unter dem Einfluß eines voranaphorischen Opferungsgebetes erfahren hätte. [259]

**J. Brinktrine**, *Zur Entstehung der morgenländischen Epiklese*. Zeitschr. f. kath. Theol. 42, 301—326. 483—518. Ausgehend von einem Vergleiche mit gallisch-spanischen „*Post Pridie*“-Orationen, kommt der Verfasser zu dem Ergebnis, daß eine mit diesen und den römischen Gebeten *Supra quae* und *Supplices* verwandte Grundlage der orientalischen Entwicklung anzunehmen sei: eine Bitte um Segnung und Heiligung des eucharistischen Opfers, auf die weiterhin andere Segnungsgebete wie dasjenige der Taufwasserweihe einen Einfluß ausgeübt hätten. [260]

**G. Graf**, *Konsekration außerhalb der Messe. Ein arabisches Gebetsformular mitgeteilt und liturgiegeschichtlich erläutert*. Or. Chr. 6, 44—48. Der in Original und deutscher Übersetzung gegebene Text entstammt der syrischen Hs. 317 (Sachau 52) in Berlin, einem melkitischen Euchologion des 15. Jhds. (?), und beabsichtigt eine Konsekration des Weines durch Bezeichnung mit der konsekrierten Hostie zum Zwecke der Kommunionsspendung unter beiden Gestalten, erinnert also an den jakobitischen Präsanctifikatenritus der Kelchbezeichnung. [261]

### III. Sakramentenspendung und verwandte Riten.

**K. Lübeck**, *Die heilige Ölung in der orthodoxen Kirche*. Theol. u. Gl. 8, 318—341. Behandelt Disziplin und Lehre der griechischen im Vergleich mit derjenigen der lateinischen Kirche, wobei ein Aufriß auch des Ritus der Spendung gegeben wird. [262]

**Ders.**, *Die Firmung in der orthodoxen griechischen Kirche*. Pastor Bonus 33, 111—118. 176—184. 219—226. Widmet eine entsprechende Behandlung auch diesem Sakrament. [263]

**Ders.**, *Die Wiederfirmung in der griechisch-russischen Kirche*. Katholik IV. Ser. 16, 197—214. 286—293. Die merkwürdige Praxis der bei Übertritt von anderen christlichen Konfessionen im Gegensatze zur Taufe unbedingt geübten W. soll geschichtlich erklärt werden, wobei auf den alten Rekonziliationsritus zurückgegriffen wird. [264]

**Ad. Rücker**, *Der Ritus der Bekleidung mit dem ledernen Mönchsschema bei den Syrern*. Or. Chr. N. S. 4, 219—237 (mit 2 Abb.). Ausgabe und lateinische Übersetzung des jakobitischen Formulars nach der modernen Kopie einer Hs. des uniertsyrischen Klerikalseminars in Scharfah aus dem J. 1592. Dasselbe geht auf das entsprechende koptische zurück. Sachliche Bemerkungen des Herausgebers gehen auf Gestalt und Ursprung des orientalischen σχῆμα. [265]

### IV. Typika; kirchliches Festjahr und lokale Feiern desselben.

**Salaville**, *Un document Géorgien de liturgie et d'archéologie palestinienne*. Éch. d'Or. 17, 107—110. Allgemeine Würdigung des von C. S. Kekelidze (Tiflis 1912)

herausgegebenen georgischen Kanonarions, sachlich einer die biblischen Lese- und Gesangstücke in extenso enthaltenden Gottesdienstordnung Jerusalems wohl der ersten mohammedanischen Zeit. [266]

**Th. Kluge — A. Baumstark**, *Quadragesima und Karwoche Jerusalems im siebten Jahrhundert*. Or. Chr. N. S. 5, 203—233, mit Nachtrag 359—363. Dieselben, *Oster- und Pfingstfeier Jerusalems im siebten Jahrhundert*. Ebda. 6, 223—239. K. bietet eine Übersetzung der betreffenden Partien des georgischen Kanonarions, die damit erstmals weiteren Kreisen erschlossen werden. B. hat Einleitung und Anmerkungen beigelegt, in welchen das Vergleichungsmaterial aus den übrigen Urkunden der altpalästinensischen Liturgie (Aetheria, Kyrillos-Katechesen, armenisches und christlich-palästinensisches Lektionar, griechisches Typikon der Grabeskirche für Kar- und Osterwoche) zusammengetragen ist. Der Nachtrag bringt Verbesserungen der K.schen Arbeit von G. Graf. [267 268]

**A. Baumstark**, *Die Modestianischen und die Konstantinischen Bauten am Heiligen Grabe zu Jerusalem. Eine Nachprüfung der Forschungsergebnisse von A. Heisenberg, Grabeskirche und Apostelkirche. Zwei Basiliken Konstantins, Bd. I*. Paderborn 1915 (XII, 174 S. Studien zur Geschichte und Kultur des Altertums. VII. Bd. 3./4. Heft). Ist zu erwähnen wegen der Verwertung des Anastasis-Typikons und gewisser Stücke liturgischer Poesie als topographischer bzw. baugeschichtlicher Quellen. Insonderheit wird S. 34—44 der Nachweis angetreten, daß der Osterkanon des hl. Johannes von Damaskus ursprünglich bei einer nächtlichen Prozession zu den verschiedenen heiligen Stätten im Bereiche der Grabeskirche gesungen wurde. [269]

**B. Schmidt**, *Die Feier des heiligen Feuers in der Grabeskirche*. Palästina-jahrbuch 11, 85—118. Die fleißige Untersuchung der geschichtlichen Entwicklung des österlichen Feuerritus der hierosolymitanischen Kirche bringt diesen und seine anderen Orts zu beobachtenden Seitenstücke wohl zu einseitig in Zusammenhang mit dem Gedanken der Hadesfahrt der Seele Christi. Verfehlt ist die Behandlung des Anastasis-Typikons der Kar- und Osterwoche als eines erst für die Verhältnisse des 12. Jhds. zeugenden Dokuments. [270]

**Hartmann**, *Arabische Berichte über das Wunder des heiligen Feuers*. Ebda. 12, 76—94. Erweitert durch deren Zusammenstellung das Quellenmaterial. [271]

**Wiedemann**, *Zum Wunder des heiligen Feuers*. Zeitschr. d. d. Pal.-Vereins 40, 248—251. Ergänzung der obigen Arbeit durch einen Hinweis auf den Arzt Abū Sahl al-Masīhī († 1009/10). [272]

## V. Perikopenwesen.

**A. Baumstark**, *Bild und Liturgie im antiochenischen Evangelienbuchschnuck des 6. Jahrhunderts*, in: *Ehrengabe deutscher Wissenschaft (Johann Georg Herzog zu Sachsen gew.)*, Freiburg i. B. 1920) 233—252. Wenn hier mit Hilfe liturgiegeschichtlicher Erwägungen mit mathematischer Sicherheit Antiocheia als die Heimat des Purpurkodex von Rossano und seiner Miniaturen erwiesen werden kann, so werfen andererseits dessen Prophetengestalten mit den von ihnen gehaltenen Textstellen neues Licht auf das antiochenische Perikopenwesen seiner Entstehungszeit. Es handelt sich nämlich bei dem erhaltenen Bilderschnuck abgesehen von der Darstellung des Evangelisten Markus um die Reste einer Verbildlichung der Evangelien der Quadragesima und Karwoche in Verbindung mit einer Vorführung der Verfasser der vor dem jeweiligen Evangelientexte gelesenen alttestamentlichen Lektionen bzw. Davids als des Dichters der zwischen diesen gesungenen Psalmenstellen. [273]

**Alf. Rahlfs**, *Die alttestamentlichen Lektionen der griechischen Kirche*. Nachr. d. Ges. d. Wissensch. in Göttingen. Philol.-histor. Klasse 1915, 123—230. Hervorgegangen aus den heute nun auch aussichtslos gewordenen Vorarbeiten für eine kritische LXX-Ausgabe behandelt die in Anlage und gediegener Sorgfalt vorbildliche Studie die alttestamentlichen Perikopen des gemein-byzantinischen, des älteren palästin-

sischen und, soweit einschlägige Hss. der Universitätsbibliothek in Göttingen das Material bieten, des koptischen Ritus. Eingehende Erörterungen sind beiläufig der Dauer der Quadragesima und deren nicht einfacher Entwicklung in der griechischen Kirche gewidmet. [274]

**Ar. Allgeier**, *Cod. syr. Phillipps 1388 und seine ältesten Perikopenvermerke*. Or. Chr. 6, 147—152. Die ursprünglichen Perikopenvermerke dieses wohl noch vor 500 geschriebenen Berliner syrischen Evangelienbuches werden bekannt gemacht und mit denjenigen eines aus Edessa stammenden vatikanischen Evangeliars vom Jahre 548, bzw. des Rabbulakodex und dem aus den Homilien des Severus von Antiocheia, aus Augustinus und Gregor d. Gr. sich über die liturgische Evangelienlesung Antiocheias, Nordafrikas und Roms Ergebenden verglichen. [275]

**Ad. Rücker**, *Ein weiterer Zeuge der älteren Perikopenordnung der syrischen Jakobiten*. Or. Chr. 7/8, 147—153. Zur Rede stehen die Perikopennotierungen des Lk. 5—Jo. 14 umfassenden Torsos einer Evangelienhs. des 5. oder 6. Jhds. im Besitze des Patriarchen Rahmani in Beirut, die bekannt gemacht und mit denjenigen der obigen Hs., des edessenischen Evangelienbuches, des Rabbulakodex und eines zweiten Berliner syrischen Tetraevangelions Ms. orient. qu. 529 des 8. Jhds. zusammengehalten werden. [276]

**A. Baumstark**, *Nichtevangelische syrische Perikopenordnungen des ersten Jahrtausends im Sinne vergleichender Liturgiegeschichte untersucht* (Liturgiegesch. Forsch. H. 3. Münster i. W. 1921). Nach einer kurz über die geringe bisherige Forschung auf dem Gebiete des nichtevangelischen Perikopenwesens und die einschlägigen Eigentümlichkeiten des griechischen und koptischen Ritus orientierenden Einleitung wird zunächst die nestorianische Ordnung behandelt, die zwar unmittelbar heute wesentlich erst in Urkunden des zweiten Jahrtausends greifbar wird, im wesentlichen aber mit Bestimmtheit auf den Katholikos Išō'jaβ III. d. h. bis in die Mitte des 7. Jhds. zurückgeführt werden darf. An eine Registrierung der älteren Denkmäler, unter welchen das Material der Turfan-Funde obenansteht, schließt sich die eingehende Untersuchung der zur Allgemeingültigkeit gelangten Ordnung des „Oberen Klosters“ bei Mossul an, gefolgt von einem Überblick über die Abweichungen, welche bezüglich der Paulus-Lesung diejenige der Kathedrale von Bēḏ Kōxē aufweist. Von jakobitischem Materiale werden nach einer Übersicht über die noch ungehobenen handschriftlichen Schätze vor allem des British Museum die Perikopennotierungen syro-hexaplarischer Hss. des 7. und 8. Jhds., welche durch Lagarde, *Bibliotheca syriaca* bekannt gemacht wurden, und das in der Hs. Brit. Mus. Add. 12. 139 vom Jahre 999/1000 vorliegende und von W. Wright gut beschriebene Lektionar des Patriarchen Athanasius V. (986—1002/3) behandelt. Die melkitische Ordnung des von A. Smith Lewis publizierten syro-palästinensischen Lektionars erfährt endlich eine Würdigung im Zusammenhalte mit den übrigen Urkunden vorbyzantinischen palästinensischen Perikopenwesens: dem altarmenischen Lektionar, dem georgischen Kanonarion Kekelidzes und dem von Papadopoulos-Kerameus erschlossenen griechischen Anastasis-Typikon für Kar- und Osterwoche. Ein Schlußwort faßt die gewonnenen Ergebnisse zusammen. Unter den Registern befindet sich ein solches sämtlicher als Perikopen in dem Briefe erwähnten Bibelstellen. [277]

**A. Baumstark**, *Das Leydener griechisch-arabische Perikopenbuch für die Kar- und Osterwoche*. Or. Chr. N. S. 4, 39—58. Beschreibung des Textbestandes der in cod. Scaligeri 243 vorliegenden bilingualen Urkunde des (konfessionell) koptischen Ritus und Ermittlung ihrer vor allem in den Berührungen mit frühchristlich-palästinensischem Brauche bestehenden liturgiegeschichtlichen Bedeutung. [278]

## VI. Liturgische Poesie.

**A. Baumstark**, *Ein frühchristliches Theotokion in mehrsprachiger Überlieferung und verwandte Texte des ambrosianischen Ritus*. Or. Chr. 9, 36—61. Der



griechisch auf einem Papyrusblatt des 6. Jhds. im British Museum vorliegende und teilweise in der heutigen griechischen Liturgie erhalten gebliebene, koptisch und äthiopisch in den Theokia bzw. dem Weddäsē Märjām wiederkehrende, lateinisch das Transitorium der dreiten Weihnachtsmesse des ambrosianischen Ritus bildende Text gibt Veranlassung, allgemeiner auf den Zusammenhang der Kommuniongesänge der Mailänder Liturgie mit dem Orient einzugehen. [297]

**A. Grohmann, Äthiopische Marienhymnen herausgegeben und übersetzt.** Abh. der Philolog.-Histor. Kl. der Sächs. Akad. d. Wiss. 33. Bd. Nr. 4. Leipzig 1919. Die ebenso sachlich vorbildliche als äußerlich glänzende Publikation ist von einer im Besitze Herzog Johann Georgs zu Sachsen befindlichen Hs. ausgegangen, bietet aber die in derselben enthaltenen Denkmäler abessinischer Kirchendichtung auf die allerseligste Jungfrau auf Grund einer Heranziehung umfangreichen auch anderen handschriftlichen Materials. Es sind dies das „Blumenlied“ (Mahlēta Šegē), die beiden nach ihren Anfangsworten 'Akkōnū be'esia und 'Ankasa berhān genannten umfangreichen Gesänge und zwei Maria gewidmete Lieder der mit dem Namen des Salam („Grußes“) bezeichneten Gattung den *Χαιρετισμοί* griechischer Kirchenpoesie entsprechender Texte. Eine teilweise ungemein eingehende Erläuterung der einzelnen Stücke findet eine Ergänzung in einer über das Gesamtgebiet äthiopischer mariologischer Literatur orientierenden und in besonders dankenswerter Weise die Prosodie und den Vortrag der Gedichte erörternden Einleitung. [280]

## VII. Sakralbau; liturgisches Mobiliar und Material.

**G. Pfeilschifter, Oxyrhynchos. Seine Kirchen und Klöster. Auf Grund der Papyrusfunde,** in: *Festgabe für Al. Knöpfler* (Freiburg i. B. 1917) 248—264. Die eine Stelle aus Rufinus' *Historia monachorum* trefflich beleuchtenden Papyri gewähren Einblick in eine Blüte kirchlichen Lebens des 6.—8. Jhds. und lehren eine Reihe von Stationskirchen mit deren Gottesdienst (*συναξίς*) kennen. Ein Eingehen auch auf die Liturgie von O. verspart sich der Verfasser auf eine spätere Studie. O. C. [281]

**A. Baumstark, Ein Alterskriterium der nordmesopotamischen Kirchenbauten.** Or. Chr. N. S. 5, 111—131. Ein solches Kriterium wird in dem Verhältnis der baulichen Anlage zu dem Prinzip der Abschließung des Altarraumes gefunden, in welchem Zusammenhänge die *εὐχή τοῦ καταπέτασματος* der griechischen Jakobusliturgie und ihr als Begleitext eines Zurückziehens von Altarvorhängen schon durch Ja'qōb(h) von Edessa vor 708 bezeugtes syrisch-jakobitisches Seitenstück Bedeutung gewinnen. [282]

**Erzb. Raym. Netzhammer, Die christlichen Altertümer der Dobrudscha** (Bukarest 1918). Auch Fragen des Kirchen- und Altarbaues rund der Zeit zwischen 300 und 600 kommen zur Besprechung. O. C. [283]

**Ad. Rücker, Über Altartafeln im koptischen und den übrigen Riten des Orients,** in: *Ehrengabe deutscher Wissenschaft (Johann Georg, Herzog zu Sachsen gew., Freiburg i. B. 1920)* 209—221. Es handelt sich um Erscheinungen, die Analogien des abendländischen altare portabile darstellen, namentlich um hufeisenförmige steinerne und um hölzerne Platten des koptischen Ritus, von welchen die ersteren auf dem Umwege über die christlichen Totenmahle auf die altägyptische Opferplatte zurückgeführt werden. [284]

**C. M. Kaufmann, Konstantin und Helena auf einem griechischen Hostienstempel.** Or. Chr. N. S. 4, 85—87 (mit Abb.). Macht mit einer hölzernen Hostienprägeform des griechisch-orthodoxen Ritus aus der Privatsammlung des Verfassers bekannt. [285]

**K. Lübeck, Die liturgischen Geräte der Griechen.** Theol. u. Gl. 5, 441—454. Sachkundige Orientierung über dieselben mit Berücksichtigung sowohl des orthodoxen als des unierten Ritus. [286]

**G. Graf, Über den Gebrauch des Weihrauchs bei den Kopten,** in: *Ehrengabe deutscher Wissenschaft (Johann Georg, Herzog zu Sachsen gew., Freiburg i. B. 1920)*



223—232. Der zeitweilig zugunsten eines solchen des Sandrak schroff abgelehnt gewesene wird ausgehend von den Reformbestrebungen des Markus ibn al-Qanbar erörtert, die im 12. Jhd. auch an diesem Punkte auf die Übung älterer Zeit zurückgriffen. [287]

## VIII. Kirchenmusik.

**Petzelt**, *Russischer Kirchengesang*. Cäcilienvereinsorg. 49, 14—17. Kurze Würdigung desselben. [288]

**H. J. M. Tillyard**, *The acclamation of emperors in Byzantine ritual*. The Annual of the British School of Athens. 18, 239—260. Die Veröffentlichung des Textes einer solchen auf Johannes VIII. Palaiologos mit Noten aus einer Hs. des Jahres 1433 auf dem Athos bildet die Grundlage für eingehende Erörterung über das spätbyzantinische musikalische System. [289]

**Ders.**, *The Probleme of Byzantine Neumes*. American Journal of Archaeology 20, 62—71. Mit großer Sicherheit auftretende zusammenfassende Skizze unter Aufgabe des früher vom Verfasser eingenommenen rhythmischen und tonalen Standpunktes. [290]

**H. Riemann**, *Neue Beiträge zur Lösung der Probleme der byzantinischen Notenschrift*. Leipzig 1915 (17 S.). Auseinandersetzung mit Tillyard, die demselben gewisse Konzessionen macht. [291]

**E. Wellesz**, *Die Kirchenmusik im byzantinischen Reiche. Eine kritische Studie über den Stand und die Probleme der gegenwärtigen Forschung*. Or. Chr. N. S. 6, 90—125 (mit 2 Tafeln). Auf eine meisterhafte Orientierung über die einschlägige neuere Literatur, aus welcher sich der heutige Stand der Neumenfrage ergibt, folgt eine nicht minder dankenswerte Zusammenstellung der wichtigsten und leicht zugänglichen Publikationen von Stücken byzantinischer Musik. Nachdrücklich wird weiterhin auf die Notwendigkeit einer weiteren Förderung der musikgeschichtlichen Probleme im Zusammenhange mit den Dichtungen und ihrer Rhythmik hingewiesen und schließlich die Bedeutung der Instrumente für die byzantinische Kirchenmusik berührt. [292]

**Ders.**, *Zur Entzifferung der byzantinischen Notenschrift. Untersuchungen über die Bedeutung der byzantinischen Tonzichen der mittleren und späteren Epoche*. Ebda. 7, 8, 97—118. Die letztere wird hier auf Grund der griechischen musiktheoretischen Literatur ermittelt, wobei die Scheidung von Somata und Pneumata und die richtige Bewertung der Funktionen beider grundlegend ist. [293]

**Ders.**, *Die Erforschung des byzantinischen Hymnengesanges*. Ztschr. für die österreich. Gymnasien. Jg. 1917, 6—38. Hinweis auf deren Wichtigkeit und Überblick über ihren gegenwärtigen Stand. [294]

**Ders.**, *Studien über den orientalischen Kirchengesang*. Musica Divina 5, 103—109. Allgemeine Orientierung. [295]

**Ders.**, *Der serbische Oktoichos und die Kirchentöne*. Musica Sacra 50, 17 ff. Hinweis auf einen Byzanz umgehenden Zusammenhang der serbischen Kirchenmusik mit Syrien. [296]

**Ders.**, *Studien zur äthiopischen Kirchenmusik*. Or. Chr. N. S. 9, 74—106. Grundlegende Einführung in den Gegenstand, die über bisher ihn berührende Literatur, die drei Tongeschlechter und die meist aus Buchstaben bestehenden Notenzichen des abessinischen Kirchengesanges Aufschluß gibt. [297]

# Die Liturgie des Abendlandes vom 4.—15. Jahrhundert.

Von Anton L. Mayer.

## I. Ausgaben, Handschriften, Bibliotheken.

Wir wollen mit den zwei großen Editionen der „Liturgiegeschichtlichen Quellen“ beginnen.

**K. Mohlberg** O. S. B., *Das fränkische Sacramentarium Gelasianum in alamanischer Überlieferung* (Codex Sangall. Nr. 348). St. Galler Sakramentarforschungen I (Quellen 1/2)<sup>1</sup>.

Der Edition des handschriftlichen Textes, der ganz so gelassen wurde, wie er in Cod. Sangall. 348 dastand, geht eine ausführliche Einleitung voran. Zunächst wird an der Hand des für die liturgiegeschichtliche Forschung des Abendlandes sehr wichtigen Briefwechsels zwischen Ad. Ebner und Edm. Bishop über die Geschichte der textlichen Gruppierung der Handschriften römischer Sakramentarien gesprochen, ferner über die fränkische Rezension des Gelasianums, bei deren Bestimmung gerade infolge falscher Einschätzung des Sangall. 348 wesentliche Differenzen herrschten. Über die Handschrift selbst wird zunächst (S. XXXVI ff.) von ihrer Geschichte in der liturgischen, paläographischen und kunstgeschichtlichen Literatur gehandelt, angefangen beim *Sacramentarium triplex* (Zür. Stadtbibl. C 43) über Martin Gerbert von St. Blasien zu den Neueren und Neuesten wie Leopold Delisle, H. A. Wilson, L. Traube, Paul Cagin, Ad. Franz, P. A. Manser, M. J. Metzger, Hans Lietzmann u. a. Bei der Beschreibung der Hs. wird auf das Äußere, die Lagen, Pergament, Zeilenzahl und Tinte eingegangen. Beim Inhalt wird geschieden zwischen ursprünglichem Haupttext und den später in St. Gallen dazu gekommenen Beigaben, von denen die interessanteste wohl die S. 13—16 stehende (im Anhang der Ausgabe als Formular 5 S. 249 gedruckte) *Missa quam sacerdos pro semetipso debet canere, si . . . oppressus fuerit temptatione carnis*. (Zu der Erwähnung der Ausgabe des *Vetus missale Lateranense* von Azevedo bzw. Antonelli 1754 S. LV bringt Hugo Dausend O. F. M., *Hist. Jahrb. d. Görresges.* XLI, 1 S. 87 ff. eine ziemlich ausgedehnte Berichtigung.) S. 22—23 der Hs. enthält ein Horologium. S. LVII ff. wird über die von Ad. Ebner angenommene Integrität der Handschrift gesprochen; das Resultat der Untersuchung, bei der insbesondere auch Cod. Sangall. 350 eine entscheidende Rolle spielt, ist, daß die Hs. 348 gleichfalls ehemals einen zweiten Teil mit Gebetsformularen *ad diversa* und einzelnen Weihegebeten enthalten habe. Die offizielle zweite Hälfte unseres Sakramentars ist demnach verloren gegangen. Auch bei der nun einsetzenden sprachlichen Behandlung der Hs. werden St. Galler Beigaben und Haupt-Hs. geschieden; die letztere zeigt die Charakteristika der Übergangszeit von der Verwilderung der Orthographie unter den Merowingern in die karolingische Renaissance (S. LXXII). Interessante Beobachtungen werden S. LXXVII über die Silbentrennung gemacht. Aus der Sprache läßt sich höchstens auf einen romanischen Schreiber, auf nichts weiter schließen. Hier führt die paläographische Untersuchung weiter. Diese ergibt — nach Beachtung zahlreicher Einzelheiten — die ehemals „lombardisch“ genannte Schrift; L. Traube verlegt schon in seiner Textgeschichte der *Regula* unsere Hs. in die Schreibprovinz Chur—St. Gallen—Reichenau—Murbach, P. A. Manser im Spicil. Palimps. bezeichnet die Schrift „rätisch“, was allerdings von W. Weinberger abgelehnt wird. S. LXXXIX ff. werden dankenswerterweise einige Schriftdenkmäler aufgezählt, in deren Bereich unser Sakramentar gehört (32 Nummern). Von besonderem Interesse ist der Abschnitt über Zeit und Ort der Redaktion. Demnach ist das Sakramentar zu Lebzeiten eines Bischofs Remedius im Gebrauch gewesen, der nur der wahrscheinlich 806 gestorbene Bischof R. von Chur sein kann. Daß es bei seiner Entstehung unter

<sup>1</sup>) Rez. von R. Stapper, *Theol. Revue* 1920, 180 ff.

gallischem Einfluß stand, beweisen die Namen Hilarius, Martinus, Hieronymus, Benedikt im *Communicantes* (vgl. die unten zu nennende Arbeit von P. A. Manser S. 81). Gerade Hilarius und Martinus führen besonders nach Chur, wo jeder seine eigene Kirche hatte. Außerdem ist von besonderem Werte, daß Chur nach Durrer ein territoriales Zentrum der karolingischen Schriftreform war und Remedius zu Alkuin in besonderen Beziehungen stand. [298]

**H. Lietzmann**, *Das Sacramentarium Gregorianum nach dem Aachener Ur-exemplar* (Quellen 3/4.) Papst Hadrian I. übersendet an Karl d. Gr.<sup>1</sup> auf Ansuchen ein Sakramentar, das in der Hofbibliothek in Aachen als Muster auslag und für die fränkischen Kirchen abgeschrieben wurde (*authenticum*!). Mit Hilfe der *ex authenticis* abgeschriebenen Hss. muß man das verlorene Aachener Exemplar wiederherstellen können. Diese Wiederherstellung (nicht etwa die des alten römischen *Gregorianum*) ist Aufgabe der Arbeit. — Aus dem 9. Jahrhundert sind noch vier Hss. vorhanden, die als 1. Klasse bei der Rekonstruktion gelten können: Cambrai n. 159, angefertigt auf Befehl des Bischofs Hildoard von Cambrai († 4. VII. 816); Nonantola b. Modena (jetzt Paris bibl. nat. cod. lat. 2292), geschrieben im Auftrag des Bischofs Johannes von Arezzo († 898); Reichenau (jetzt Wien theol. 149)<sup>2</sup>; Verona bibl. capit. 86 (nach Delisle vielleicht vom 846 verstorbenen Archidiakon Pacificus geschrieben); daneben steht eine Reihe von Hss. aus dem Übergang des 9. ins 10. Jahrhundert. — Die 2. Klasse verdankt ihre Gestalt einer einheitlichen Redaktion und wird charakterisiert durch einen mit *Hucusque* beginnenden Prolog, der am Ende des ursprünglichen Sakramentars steht und einen umfangreichen Anhang einleitet. Nach Bäumer ist es Alchvine, der die kritische Ausgabe des alten Gregorianums besorgte (nach einer Notiz des Bernold von Konstanz), die ihrerseits durch einen Bibliothekskatalog von St. Riquier 831 gestützt wird. Nach der *praefatio* folgen vorwiegend gelasianische Meßgebete, eingeteilt in 144 Kapitel; dann schließen sich verschiedene Präfationen und Benediktionen an, sowie Weihegebete für die *ordines minores*, die im *Greg.* fehlen. Unter den zahlreichen Hss. dieser Klasse sind die wichtigsten Vat. Ottob. 313 (ursprünglich beim Domkapitel von Paris), Autun bibl. séminaire 19 bis (geschrieben unter Abt Reinald um 845 für das Kloster S. Martini von Marmoutier bei Tours), Paris lat. 12050 aus Corbie, geschrieben von Rodradus (um 855)<sup>3</sup>, Paris lat. 2812 aus Arles, geschrieben unter Bischof Roland (855—869), Paris bibl. S. Geneviève BB 20 aus Senlis unter Bischof Hadebert (871). — L.s Ausgabe hofft den Hadrianischen Text in allen wesentlichen und den meisten unwesentlichen Punkten durch Verwertung des jeweils ältesten Vertreters jeder Klasse festlegen zu können. Diese sind die Hss. aus Cambrai und mit Ottob. 313 (CO); wenn CO auseinandergehen, sind noch andere Zeugen verglichen und zwar für Kl. I r = Cod. Vat. Reg. 337 s. IX, für Kl. II p = Jac. Pamelius, *Ritualis SS. Patrum Latinorum* Tom. II Ausg. Köln 1675. Herangezogen ist auch die Ausgabe von Menardus (m = *S. Gregorii papae liber sacramentorum* ed. Hugo Menardus Paris 1642, der zum Teil wertvolle Lesarten verzeichnet), ferner a = A. Dold, *Ein vorhadrianisches Palimpsest* (s. u. Nr. 301) — S. XXVII beginnt die Nachprüfung, ob der Consensus von CO wirklich den ursprünglichen Text gegenüber

1) Über die Bibliothek Karls d. Gr. einiges bei Paul Lehmann, *Histor. Viertel-jahrschrift* XIX 2 (1919) S. 237 ff. (gegen Leclercq im Artikel „Charlemagne“ des *Dictionnaire d'archéologie chrétienne et de liturgie* fasc. XXV).

2) Da diese Hs. auch die berühmten Reichenauer Glossen enthält, vgl. auch G. Ehrismann, *Geschichte der deutschen Literatur bis zum Ausgang des Mittelalters* I (München 1919) S. 206, sowie F. Hautkappe, *Über die altdeutschen Beichten und ihre Beziehungen zu Caesarius von Arles* (Forschungen u. Funde, Hg. v. F. Jostes IV 5, Münster i. W. 1917) S. 3 ff.

3) Untersucht von W. H. Frere, *The Carolingian Gregorianum: its sections and their numbering*, *Journal of Theological Studies* XVIII 69, Okt. 1916.



den anderen Zeugen darstellt; es handelt es sich vor allem um r (= Wilsons Ausgabe, *Sacramentarium Gregorio-Alcuinum* 1915<sup>1)</sup>). Es folgen Stellen, aus denen sich die Überlegenheit von C O gegenüber r schlagend beweisen oder wahrscheinlich machen läßt. Freilich hat an einigen Stellen (S. XXX) r das zweifellos Richtige gegenüber C O. Man kann aber nirgends eine eigene bessere Überlieferung in r gegenüber C O feststellen: so ist das Aachener Urexemplar für die karolingische und erst recht für die spätere Zeit die schlechthin maßgebende, wenn auch nicht fehlerlose Überlieferungsquelle gewesen. (Textverderbnisse S. XXXI.) S. XXXVIII wird die Frage untersucht, welche Mittel wir besitzen, um in den zahlreichen Fällen der Divergenz von C und O den Aachener Text zu gewinnen. *Ge(lasianum)* hat einen erheblichen Einfluß auf O geübt, aber auch in C sind solche Spuren zu bemerken. O hat vielfach die Schäden von C nach Ge korrigiert. — Als Titel des Werkes (S. XLIII) sucht L. *Sacramentorium* zu begründen. — S. XLIV f. wird über die Kapitelzählung gesprochen; in der Ausgabe ist versucht, nach Anleitung der sich in C vorfindenden, im Original wahrscheinlich durchweg vorhandenen Zahlen das ganze Buch durchzu numerieren. Die Kapitelzahlen, die Frere a. a. O. gefunden hat, sind im Inhaltsverzeichnis in Klammern beigedruckt. Besondere Beachtung verdient der mit großer Akribie hergestellte, für philologische Benutzung ausgezeichnet brauchbare Index. [299

Hieran reiht sich am besten das Buch, das manche Vorarbeiten zu der eben besprochenen Ausgabe des *Gregorianums* birgt:

H. Lietzmann, *Petrus und Paulus in Rom. Liturgische und archäologische Studien*. Bonn 1915. Es enthält 1. eine Besprechung der altrömischen Sakramentarien. Das *Leonianum* fällt ins Jahr 540. Für das *Gelasianum* ist der von Wilson edierte Cod. Vat. Reg. 316, um 750 entstanden, der einzige brauchbare Zeuge. Für das *Gregorianum* läßt sich das von Hadrian an Karl d. Gr. geschickte Exemplar herstellen aus 3 Exemplaren des 9. Jahrhunderts; seine stärkste Umwandlung hat es erfahren in Cod. Eligii (Paris 12051 s. X), der aber der Ahne des heutigen Missale Romanum ist. 2. S. 63—70: der Text des Meßgebetes *Communicantes* hat die jetzige Fassung erst im 6. Jahrhundert bekommen. (Kosmas und Damian!) 3. S. 70—75: Über das Fest *nativ. Petri de cathedra*. 4. S. 75—81: Einführung des Epiphaniestes<sup>2)</sup>. [300

Angeführt wurde auch schon A. Dold O. S. B., *Ein vorhadrianisches Gregorianisches Palimpsest-Sakramentar in Gold-Unzialschrift*. Nebst Zugabe einer unbekannten Homilie über das kananäische Weib. (Texte und Arbeiten I. Abt. H. 5) Beuron 1919. Es handelt sich um Bruchstücke eines Unzialkodex aus Arnstein bzw. Steinfeld. K. Mohlberg, *Theol. Revue* 1919, 210 ff.<sup>3)</sup> hält die Hs. nicht für vorhadrianisch, sondern für karolingisch<sup>4)</sup>. [301

Von den Sakramentar-Ausgaben zu größeren Abhandlungen über solche übergehend, haben wir zu nennen:

H. Dausend O. F. M., *Das älteste Sakramentar in der Münsterkirche zu Essen literarhistorisch untersucht* (Liturgische Texte u. Studien 1<sub>1</sub>) Verlag Missionskolleg St. Ludwig b. Dahlheim (Rhld.) 1920.

Nach einer Einleitung über die Gründung des Essener Frauenstifts (nach D. 852) und über den unentschiedenen kirchlichen Charakter der Stiftung folgt S. 6 ff. ein längeres Verzeichnis all jener noch erfaßbaren liturgischen Bücher, die einst zur Bibliothek des Stiftes gehört haben: Psalterien, Evangeliare, Antiphonare, Bruderschaftsbücher, Memorienbücher, Sakramentarien und Missalien. S. 36 beginnt mit dem 2. Kapitel die spezielle Beschäftigung mit dem ältesten Sakramentar der Essener

<sup>1)</sup> *The Gregorian sacramentary under Charles the Great*, ed. from 3 mss. of the 9. century (H. Bradshaw Soc. 49). Dazu H. Lietzmann, *Petrus und Paulus in Rom* 1915 (IX).

<sup>2)</sup> Eine Berichtigung bringt G. Rauschen, *Theol. Revue* 1916, 257.

<sup>3)</sup> Desgleichen Lietzmann, *Gregorianum* XXVI.

<sup>4)</sup> Erwiderung von Dold, *Theol. Revue* 1919, 327 und Antwort von Mohlberg 328.



Münsterkirche, Hs D 1 der Düsseldorfer Landes- und Stadtbibliothek, aus der jüngst A. Chroust in den *Monumenta palaeographica* Serie II Lief. 24 Tafel 5 u. 6, München 1917 einige Proben gegeben hat. — S. 40: Über den ursprünglichen Umfang der Hs. läßt sich aus ihrem jetzigen Zustand nichts Sicheres schließen. Es wird eine Zuweisung der verschiedenen Lagen und Blätter an verschiedene Hände versucht. S. 44 ff. folgt eine Aufzählung der im Codex sich findenden Interpunktionszeichen, weiterhin ein auch historisch erst auszunützendes Verzeichnis der vorkommenden Abkürzungen, S. 47 ff. orthographisch-phonetische Auffälligkeiten in Vokalismus, Konsonantismus und Formenbildung. Sehr wichtiges Material bringt auch der Abschnitt Lexikalisches (S. 52 ff.), in den auch sonstige sprachliche Eigentümlichkeiten hineingearbeitet sind. — Der Inhalt der Hs. gliedert sich in ein Sakramentar, ein Graduale, ein Namensverzeichnis, Leseordnung für die Hl. Schrift beim Gottesdienst, in Bußvorschriften und einen Kalender mit nekrologischen Notizen. Das III. Kapitel untersucht in minutiöser Einzelforschung die liturgiegeschichtlich bedeutsamen Beziehungen zwischen dem Namensverzeichnis, dem Kalender und dem eigentlichen Sakramentar<sup>1</sup> und stellt auch für die letzteren beiden innige Zusammenhänge fest, ohne die Stellung beider zueinander näher abgrenzen zu wollen (S. 74). — Was den Charakter des Sakramentars betrifft, haben wir es mit einem gemischt gregorianisch-alkuinischen ohne Aufschrift zu tun, zu dem viel gelasianisches und anderes Gut hinzugekommen ist. Ganz sicher gregorianisch ist Bl. 67 r—139 v mit wenigen Abweichungen (S. 76 f.). Andere Teile sind alkuinisch (S. 77 f.). Mehr versteckt ist gregorianisches Sondergut; es ist fast immer mit anderem vermischt (S. 78). Außer diesen Anklängen finden sich die meisten Stücke in um wenig älteren, fast gleichzeitigen und jüngeren Büchern. Weitere Untersuchungen wollen beweisen, daß die Vorlage zu diesem Essener Sakramentar vielleicht zu Corvey sich befand, unter Hinzurechnung der hier immer von Corbie aus herrschenden nordfranzösischen Einflüsse. Das letzte, V. Kapitel endlich beschäftigt sich mit Alter, Art und Schreiber der Hs. Die Zugehörigkeit des Cod. zum Essener Stift läßt sich bis ins 9. Jahrhundert zurückverfolgen. Weiterhin wird sehr vorsichtig ein Ergebnis festgelegt: Die alte Hs. ohne Zusätze ist zwischen 867 und 872 von drei Essener Stiftsfräulein, von denen vielleicht eines Amulberg hieß, geschrieben worden. Insassen des Stiftes sind auch alle andern Teile zuzuschreiben, mit Ausnahme einer Namenreihe, die von einem gewissen Aitulfus jedenfalls vor 898 ins Sakramentar eingetragen wurde<sup>2</sup>. [302]

Sowohl Dausend (z. B. S. 79) als auch Mohlberg (S. XLVII) zitieren die wichtige Publikation von

1) Die Wichtigkeit der Kalendarienforschung für die Ermittlung und Klärung von Liturgiequellen zeigt P. Miesges, *Der Trierer Festkalender. Seine Entwicklung und seine Verwendung zu Urkundendatierungen. Ein Beitrag zur Heortologie und Chronologie des M. A.* Trierisches Archiv hg. von Kenterich und Lager Erg. H. XV Trier 1915. Trotz der Einstellung der Ausgabe auf das Heortologische und weiterhin auf das Historisch-Diplomatische enthält der Band doch so viel Wertvolles namentlich für die Liturgie der Heiligenfeste (ich verweise besonders auf die historische Einleitung, auf die Abschnitte I 3: Veränderungen im Rang der Feste, I 4: örtliche Besonderheiten), daß er bei einer Erforschung der mittelalterlichen Liturgie, namentlich wo es sich um Kommemoration der Heiligen (z. B. Maternus, Eucharius, Valerius, Castor, Martin u. a.) in Messe und Brevier handelt (vgl. das berühmte Prachtexemplar des *Breviarium Balduini* im Cobl. Staatsarchiv Cod. M A lat. Codd. mss. litt. a), unbedingt herangezogen werden muß. Besonders wichtig für den Liturgieforscher ist die Tabelle der Heiligtage und anderer Festbezeichnungen S. 19 ff.

2) Ein Vorläufer zu dieser großen Untersuchung ist H. Dausend, *Über den Thomasaltar der Essener Stiftskirche und ein ihm zugehöriges Missale* (Clm. 10074 ol. Pal. 74) Essen s. a. Die Hs. fällt in die gleiche Zeit wie die Stiftung der Vikarie am Thomasaltar (1476).

**M. I. Metzger**, *Zwei karolingische Pontifikalien vom Oberrhein, hg. und auf ihre Stellung in der liturgischen Literatur untersucht, mit geschichtlichen Studien über die Entstehung der Pontifikalien, über die Riten der Ordinationen, der *Dedicatio ecclesiae* und des *Ordo baptismi**. Von der theol. Fak. zu Freiburg gekr. Preisschr. Freiburg i. B. 1914 (Freib. theol. Studien 17. Heft). Es handelt sich hier um Cod. 363 der Freiburger Universitätsbibliothek und Cod. 192 der Fürstl. Fürstenbergischen Bibl. zu Donaueschingen. Wir lernen hierdurch schon für das 9. Jahrhundert Bücher kennen, die eigens für den bischöflichen Gebrauch verfaßt sind und Formulare für Ordinationen, Kirchweihen und Benediktionen, insbesondere für die Ölweihe am Gründonnerstag enthalten<sup>1</sup>. [303]

**J. Köck**, *Handschriftliche Missalien in Steiermark, Festschrift der k. k. Karl-Franzens-Universität in Graz 1915/16, Graz 1916*<sup>2</sup>. Eine kleine Inhaltsangabe: 8 Missalien aus Admont, 12 aus St. Lamprecht, 1 aus Rein, 15 aus Vorau, 46 aus der Univ.-Bibl. Graz (meist aus Seckau), 5 aus sonstigen Bibliotheken. Seiner Einteilung nach zerfällt das Buch in I. Beschreibung, Bestimmung und Eigentümlichkeiten der Hss., II. Zusammenstellung der Texte für die außerhalb des Kanons üblichen Meßgebete mit Benediktionsformeln und Kalenderversen aus drei Missalien, III. Rückblick auf die Herkunft der Missalien und Mitteilungen über steiermärkische Kalendarien und über einzelne Messen. [304]

**O. Hupp**, *Zum Streit um das Missale speciale Constantiense. Ein dritter Beitrag zur Geschichte der ältesten Druckwerke*. Straßburg 1917. H. hat sich mit der Frage nach der Herkunft schon früher beschäftigt: 1. *Ein Missale speciale Vorläufer des Psalteriums von 1457. Beitrag zur Geschichte der ältesten Druckwerke*. München 1898; 2. *Gutenbergs erste Drucke. Ein weiterer Beitrag zur Geschichte der älteren Druckwerke*. München 1902. Es handelt sich bei der Frage mehr um die Geschichte der Typographie als um die Liturgie. Als Ergebnis der Untersuchungen H.s gegenüber seinen Widersachern mag gelten, was S. 134 (in Übereinstimmung mit Cl. Blume) niedergelegt wird: „Das Missale ist das vom technischen Standpunkt als selbstverständlich vorauszusetzende Verbindungsglied zwischen den ersten unvollkommenen Druckversuchen und der vollendeten Druckleistung der Bibel, zwischen den geringen Auflagen der ersten Druckerzeugnisse von wenig Seiten und der großen Auflage des Bibeldrucks von 320 Bogen.“ [305]

Ich kann nun zur Handschriften- und Bibliotheksgeschichte und den Katalogen übergehen.

#### A.

**P. Lehmann**, *Corvey Studien*. Abhandlungen der Bayer. Akad. d. Wissensch. Philos.-philol. u. hist. Kl. 30, 5, München 1919. Im allgemeinen verweise ich für liturgiegeschichtliche Zwecke auf den Index dieser wertvollen Sammlung eingehender und sorgfältiger Studien. Besonders herausgreifen möchte ich: S. 39. Hoexter Dechanbibliothek s. X/XI *Caerimoniale monasticum* mit Abmachungen über Totenmessen<sup>3</sup>. — S. 40 ff. Clm 10077 Gregorianisch-alchvinisches, vollständig fusioniertes Sakramentar<sup>4</sup>. Der liturgische Inhalt gibt weitere Aufschlüsse über die Geschichte des Codex, der den Weg Corvey-Essen-Verdun-Mannheim-München ging. S. 44: Auch Düsseld. D1 und D2 hängen wahrscheinlich mit Corvey zusammen<sup>5</sup>. — S. 47 Anm. 3

<sup>1</sup>) Rez. von Stapper, *Hist. Jahrb. d. Görresgesellschaft*. 36, 2 (1915) 406.

<sup>2</sup>) Bemerkungen und Ergänzungen von A. Franz, *Theol. Revue* 1916, 180 f.

<sup>3</sup>) Vgl. *Die Bau- und Kunstdenkmäler von Westfalen, Kreis Hörter*, bearb. von A. Ludorff, Münster 1914, S. 125 u. Tafel 68.

<sup>4</sup>) Sonst in neuerer Lit. bei A. Goldschmidt, *Die Elfenbeinskulpturen aus der Zeit der karol. u. sächs. Kaiser*. Denkmäler der deutschen Kunst I, Berlin 1914. S. 23. 35 und Tafel XXVII (Buchdeckel); A. Chroust, *Mon. palaeogr.* Ser. II, 1. Abt. 24. Lief. Tafel 7a. München 1917.

<sup>5</sup>) Vgl. Dausend, *Essener Sakramentar* S. 86.

Berol. Staatsbibl. lat. theol. oct. 176 s. XV enthält einen *Ordo ad visitandum infirmum*, — S. 51. *Hymni et preces ecclesiasticae cum commentario* in Marburg Univ.-Bibl. D 18 s. XV. — S. 66f. ist die Rede von einem in der Literatur schon häufig zitierten *Ambrosianus M 12 sup.*, der nach früheren Annahmen in Corvey gewesen sein soll, den L. aber eher den Nonnen von Herford zuschreiben möchte; viele Blätter in ihm sind palimpsest: die untere Schrift ist eine Unziale s. VII. und zeigt Reste eines Sakramentars. — S. 68 ff. folgen drei Litaneien aus der S. 37 besprochenen Hs. Berol. Theol. lat. f. 452 s. IX. (Bruchstücke aus einem Sakramentar) mit Prolegomenis, S. 70 eine solche ebenfalls aus der Karolingerzeit, von der die hsl. Überlieferung fehlt; gedruckt ist sie bei Martinus Chemnicus, *Examinis et concilii Tridentini pars III* (Frankfurt 1573) p. 988 f., ferner bei Henricus Knaust, *Repetitio de philosophica regula juris* etc. (Frankf. 1574), der ausdrücklich die Corveyer Herkunft bestätigt, endlich von Johann Letzner (mit abweichendem Text), *Corveyische Chronik*, Hamburg 1590. [306]

**P. Lehmann**, *Mittelalterliche Handschriften des b. Nationalmuseums zu München*. Sitz.-Ber. d. b. Akad. d. Wiss. Philos.-philol. u. hist. Kl. 1914, 4<sup>1</sup>. S. 7 bringt ein Chorbuch mit Noten aus Bamberg (= NM 931), S. 9 ein *Matutinale*, S. 18 eine *Benedictio episcopalis*, S. 25 ein *Breviarium*, S. 51 ein *Obsequiale*. [307]

Hier reihe ich zwei Werke an, die ihrer eigentlichen Bestimmung nach der Kunstgeschichte dienen wollen, jedoch auch für die liturgische Forschung bedeutend sind:

**E. H. Zimmermann**, *Vorkarolingische Miniaturen* (4 Mappen Großfolio mit 341 Lichtdrucktafeln und ein Band Text mit 25 Abbildungen.), Berlin 1916. (Denkmäler deutscher Kunst III, 1). Auch hier muß ich auf den Index im Textband S. 311 ff. verweisen und kann nur folgendes herausheben: Evangeliare sind äußerst zahlreich, darunter Clm. 6224 (ehedem Dombibliothek in Freising) — Valerianus-Evangeliar S. 4, 39/40, 46; Beschreibung S. 148/9<sup>2</sup>, Tafel 4—10; Antiphonare (das aus Bangor im Ambr. C inf. 5 S. 21), Breviere (darunter Clm. 22501 Breviarium Alarici S. 163 Tafel 38), Lektionare, Sakramentare. Unter diesen nenne ich Paris. Bibl. nat. lat. 12048 — Sakramentar aus Gellone S. 228 (u. ö.) Tafel 153—159; Vat. Pal. lat. 493. *Missale Gallicanum vetus*, S. 73—76; 192/3, Tafel 101†—101†††; Reg. lat. 257 *Missale Francorum*, S. 191/2, Tafel 99—101; Reg. lat. 316 = *Sacamentarium Gelasianum*, nach vielen Erwähnungen beschrieben S. 217/8, Taf. 135—138; Reg. lat. 317 = *Missale Gothicum* S. 168/9, Taf. 44—47; endlich St. Gallen 348 Sakramentar aus Chur S. 23 Anm. 1, 101, 102<sup>3</sup>. [308]

**K. Escher**, *Die Miniaturen in den Basler Bibliotheken, Museen, Archiven*. Basel 1917. Ich muß auch hier auf eine namentliche Anführung aller in Betracht kommenden Stücke verzichten; besonderes Interesse für liturgiegeschichtliche Zwecke dürften beanspruchen: S. 36 Nr. 19 Bruchstück aus einem lateinischen Sakramentar (?) s. XI (Was ist *Nativitas S. Chrisoni*?); S. 50 Nr. 54 *Missale* des Klosters Beinwil s. XIII. S. 79 Nr. 111, 3 Lateinische Gebete und Litanei. In den Heiligenanrufungen deuten Hugo und Hilarion auf den Kartäuserorden. S. 130 Nr. 160 Bruchstück aus einem Antiphonar des Kartäuserordens s. XV. S. 160 Nr. 214. 12 Bl. aus einem Graduale um 1460<sup>4</sup>. S. 187 Nr. 237 *Missale Carthusiensium* gedr. zu Speier b. Peter Drach 1491 (?). Aus dem Inhalt: 15. VII. *Solennitas patronae nostrae b. Margaretae*, 6. X. *Commemoratio Brunonis*, 13. X. *Octavu Brunonis*, fol. CCLVI *De sancto Ga-*

<sup>1</sup>) Berliner philol. Wochenschr. XXXVII (1917) 35, 1083 ff.; H. Spettmann O. F. M., *Mittelalterl. Franziskanerhandschr. d. k. b. Nat.-Mus. zu München*. Franzisk. Studien 4 (1917), 2, 209—211 bietet einen auf den Franziskanerorden bezüglichen Auszug.

<sup>2</sup>) Bei der S. 148 angeführten Literatur ist nachzutragen L. Traube, *Vorles. u. Abhandl.* I 203.

<sup>3</sup>) Vgl. Mohlberg, *Sacr. Gelas.* S. L.

<sup>4</sup>) Dazu K. Escher, *Basler Zschr. f. Gesch. u. Altertumsde.* XIV, 302.



*bricte* (geschrieben). S. 156 Nr. 21 Basler Missale um 1460<sup>1</sup>; S. 213 Nr. 325 Bruchstück aus einem Offizium des Benediktinerordens s. XVI; Nr. 326 Bl. aus einem Graduale: Introitus am Himmelfahrtstag s. XVI. [309]

Hier verzeichne ich nur noch zwei kurze Notizen über liturgische Bücher:

C. Weyman konstatiert Hist.-pol. Bl. 155 (1915) S. 693 zu dem von D. Germain Morin, *Etudes, Textes, Découvertes* (Maredsous et Paris 1913) hg. merovin-gischen Lektionar aus Schlettstadt s. VII/VIII, daß der Text der aus der Apostel-geschichte herangezogenen Lektionen dem *Gigas librorum* und der Hs. von Perpignan an die Seite gestellt werden könne. [310]

G. Leidinger, *Das Tegernseer Evangeliar Clm 28321* (Münchener Jahrbuch d. bildenden Kunst 1918 S. 318 ff.) zeigt dieses — textlich freilich keine Besonderheiten bietende — Prachtexemplar der Tegernseer Malschule an. [311]

## B.

O. Hartig, *Die Gründung der Münchner Hofbibliothek durch Albrecht V. und Johann Jakob Fugger*. Abhandlungen d. k. bayer. Akad. der Wissensch. Philos.-philol. u. hist. Kl. XXVIII, 3 (München 1917). Aus dieser umfangreichen, mit musterhafter Akribie und erstaunlichem Kenntnisreichtum abgefaßten bibliotheksgeschichtlichen Arbeit kommen für uns in Betracht S. 245: *Liturgische Drucke des 16. Jahrh.* und S. 266 über Clm 226 — ein *Augsburger Rituale* s. XII/XIII. [312]

Weit umfangreicheres Material bieten die beiden folgenden Bände:

Th. Gottlieb, *Mittelalterliche Bibliothekskataloge Oesterreichs I. Niederösterreich*, Wien 1915. Der Bd. sammelt die Bibl.-Kat. von Gaming, Göttweig, Heiligenkreuz, Klosterneuburg, Lilienfeld, Mauerbach, Melk, St. Pölten, Wien, Wiener-Neustadt, Zwettl, Aggsbach und vom König Ladislaus Postumus. Es ist klar, daß für Liturgiegeschichte eine Unmenge von Titeln in den Katalogen stecken, von denen auch nur die wichtigsten auszuheben ich mir aus naheliegenden Gründen verbieten muß. Leider bietet der Band noch nicht einen so umfangreichen Sachindex wie Nr. 314, so daß eine Durcharbeitung nach Liturgica weit größere Hemmungen überwinden muß. [313]

P. Lehmann, *Mittelalterliche Bibliothekskataloge Deutschlands und der Schweiz*. I. Bd. *Die Bistümer Konstanz und Chur* (München 1918). Was oben von Gottlieb gesagt wurde, gilt hier in erhöhtem Maße, nur daß wir hier in der beneidenswerten Lage sind, durch einen genauen, auch die orthographischen Varianten bis zur letzten Kleinigkeit berücksichtigenden Index zu dem uns interessierenden Gut vorzudringen. Ich verweise auf Lemmata wie *Antiphonarum* (S. 492), *Benedictiones* u. ä. (S. 503), *Breviarum* (S. 512), *Graduale* (S. 531), *Horae* (S. 540), *Hymni* (S. 541), *Lectionarius* (S. 550), *Missa* (S. 556 ff.), *Sequentiae* (S. 575), *Vespertinale* (S. 582) u. v. ähnliche. Es ist kein Zweifel, daß dieses Buch für die Erforschung der Geschichte der Liturgie diesseits der Alpen eine ganz enorme Bedeutung gewinnt, wenn es erst einmal daraufhin planmäßig durchgearbeitet ist. [314]

Als kleine Ergänzung liefert der Herausgeber selbst:

P. Lehmann, *Ein Bücherverzeichnis der Dombibliothek von Chur a. d. J. 1457*. Sitz.-Ber. d. bayer. Akad. d. Wiss. Philos.-philol. u. hist. Kl. 1920, 4. Dieses Verzeichnis ist überliefert im *Chartularium magnum* des bischöfl. Archivs zu Chur fol. 462—66. S. 10 ist erwähnt: *Ivo de consecratione et sacrorum ministracione*; S. 19 erwähnt L. aus einem Legat des 12. Jahrhunderts (M. G. hist. Necr. I, 628) einen *liber matutinalis et psalterium*, ferner 2 *gradualia s. Marie* (M. G. h. Necr. I, 630). [315]

## C.

A. Holder, *Die Reichenauer Handschriften II. III. (Die Handschriften der Großherzogl. Badischen Hof- und Landesbibliothek in Karlsruhe VI. VII. 1914 bzw.*

<sup>1</sup>) Dazu K. Escher a. a. O.; ders.: *Die illuminierten Hss. der Kantonsschulbibliothek in Pruntrut*. Anz. f. schweiz. Altertumskde. NF 18 (1916) 313 f.



1916. — V ist bereits 1906 erschienen.) Ich muß mich darauf beschränken, auf das noch von A. Holder angefertigte Register zu I und II in Bd. III S. 1 ff. und auf das Register zu III in III S. 254 (von Preisendanz) hinzuweisen. Ungemein wertvolles Material liefert aber hier auch das Register I (S. 246 ff.): Die Augiensens anderer Bibliotheken. Nach einer Bemerkung von Pr. ist dabei auf P. Lehmann, *MBK* S. 231 ff. immer Rücksicht zu nehmen. [316]

An kleineren Katalogen für heutige Bibliotheken sind mir bekannt und auf Liturgica durchgesehen worden, ohne daß sie außer gewöhnlichen liturgischen Büchern Besonderes aufwiesen:

**J. Theele**, *Die Handschriften des Benediktinerklosters S. Petri in Erfurt* (Leipzig, Harassowitz). [317]

**G. Indra**, *Catalogus incunabulorum Plagensium et palaeotyporum usque ad annum 1520* (Linz, Ebenhöch). [318]

**O. Leuze**, *Die Wiegendrucke der Bibliothek der Evang. Nikolauskirche in Isny*. Württemb. Vierteljahrshefte für Landesgeschichte 1916 N. F. 25 (Festband) S. 236—292. (Hievon Nr. 1, 32 Brev. Constant.) [319]

## Anhang.

### Liturgisches in Urkunden.

Ich verweise zunächst auf Bd. LX (NF XIV) der *Monumenta Boica* (München 1916), der die Orts-, Personen- und Sachregister zu den *Mon. episc. Wirzburgensis* (XXXVIII—XLI) enthält. Insbesondere durch das von Mitterwieser hergestellte Sachregister wird auch dem Liturgieforscher die Benützung der *Mon. Boica* dieser Abt. sehr erleichtert (z. B. „Messe“ S. 568; „Quatember“ S. 574; *processiones* S. 521 u. a.) [320]

Ein paar interessante Punkte fand ich bei

**Fr. X. Buchner**, *Archivinventare der kathol. Pfarreien in der Diözese Eichstätt*. München 1918. (Veröffentlichungen der Gesellschaft für fränkische Geschichte.) S. 758 Die Heiligen des Meßkanons sind in eine Stiftungsurkunde Herzog Ludwigs des Bärtigen für 17 Personen eingedrungen, die an seinem Grabe beten sollen (9. IX. 1441); S. 668 Ordnung der vom gleichen Herzog in Ingolstadt gestifteten Messen; außerdem Register s. v. *Corpus*, *Absolve*, *Prozessionen*. [321]

**A. Burda** O. F. M., *Untersuchungen zur mittelalterlichen Schulgeschichte im Bistum Breslau*. Breslau 1915. Ich greife nur einiges heraus. S. 67 ist die Rede von einer Altarfundation des Nikolaus von Meerlin, wonach an den Quatembren Vigilien mit neun Lektionen gehalten werden sollen. Zahlreich sind sodann die Fronleichnams- und Salve-Regina-Stiftungen z. B. S. 176 in Brieg: *quod in recompensam dicte donationis rector quicumque dictarum scholarum<sup>1</sup>, cum sociis et scolaribus suis post obitum dicte testatrix in vigil. undecim virginum vespas et in die festo sequenti missam sollempni cantu peragere debent*. [322]

## II. Die Liturgie bei den Autoren.

**G. Morin** O. S. B., *Ein zweites christliches Werk des Firmicus Maternus*, *Hist. Jahrb. d. Görresges.* 1916, 229—266. Im zweiten Teil des Aufsatzes, durch den Morin bekanntlich die bisher anonym gegangenen *Consultationes Zachaei et Apollonii* dem Apologeten zuweisen möchte<sup>2</sup>, spricht er von den auffallenden Anklängen in

<sup>1</sup>) Für den Anteil der Schule an den kirchlichen Feiern, bes. der Karwochen- u. Osterliturgie vgl. auch K. Weißmann, *Die vorreformatorische Pfarrschule u. die Begründung des Alten Gymnasiums in Hof*. Progr. d. Hum. Gymn. Hof in Bayern, 1914, S. 12 ff.

<sup>2</sup>) Vgl. dazu jetzt A. Reatz, *Das theolog. System der Consultationes Zachaei et Apollonii*. (Freiburger theol. Studien 25. Heft) Freiburg i. B. 1920.

des Firmicus Schriften an die ältesten liturgischen Stücke (*Et divina institutione formati*). Der Stil des römischen Kanons scheint nahe Verwandtschaft mit dem des Firmicus zu zeigen. [323]

Der nämliche bekannte Forscher gab durch seinen Aufsatz: *Pour une future édition des opuscles de S. Quodvultdeus, évêque de Carthage* in Rev. bénéd. 1914 Anlaß zur Arbeit von

**D. Franses** O. F. M., *Die Werke des hl. Quodvultdeus, Bischofs von Karthago*. Veröffentlichungen aus dem Kirchenhist. Seminar München IV 9 (München 1920) 60 ff. Die Predigten des hl. Quodvultdeus (um 439) sind sehr ergiebig für die Geschichte des Katechumenats und der Tauf liturgie. Auf S. 62 (*'Amen'* beim Empfang der hl. Kommunion) Hinweis auf C. Weyman, Rez. v. Morins Ausgabe der *Aug. tract. s. sermon. ined.* Hist. Jahrb. d. Görresges. 39 (1919) 297. [324]

**G. H. Hörle**, *Frühmittelalterliche Mönchs- und Klerikerbildung in Italien*, Freiburger theol. Studien 13 (Freiburg i. B. 1914) schreibt S. 22 ff. über die Schola Cantorum Gregors<sup>1</sup>. [325]

Über diesen und seine liturgiegeschichtliche Stellung handelt ausführlicher

**C. Vivell** O. S. B., *Vom Musiktraktate Gregors d. Gr.* (Leipzig), der den Nachweis zu erbringen versucht, daß Gregor die in seinem Antiphonar zur Anwendung gebrachten Grundsätze über Kirchenmusik in einem eigenen Traktat oder im Vorwort zum Antiphonar auch theoretisch niedergelegt hat<sup>2</sup>. [326]

Auch die kleine Schrift von **P. Lehmann**, *Wert und Echtheit einer Beda abgesprochenen Schrift* (Sitzungs b. d. bayer. Akad. d. Wiss. philos.-philol. u. hist. Kl. 1919, 4) S. 5 bringt eine liturgische Notiz: Die Verse 2 Reg. 1, 21 werden in dem von Lehmann dem Beda zugeschriebenen Liber questionum als Bestandteil der Responsorien am Ostersonntag bezeichnet, während sie heute am 3. Sonntag nach Pfingsten im Brevier sind. [327]

Über Bedas Verhältnis zur neutestamentlichen, daher auch liturgischen Formelsprache vgl. **W. Meyer**, *Poetische Nachlese aus dem sogen. Book of Cerne in Cambridge und aus dem Londoner Codex Regius 2 A 22*, Nachr. d. k. Ges. d. Wiss. zu Göttingen 1917, 4, S. 598, wo von Bedas Paraphrase zu Ps. 112 im Book of Cerne (Hs. aus Cerne in Dorsetshire, hg. v. Kuypers, Cambridge 1902) die Rede ist. [328]

Auf den bekannten hochwertigen Fund in der Wiener Hs. 1482 und die gründliche Ausgabe des *Ordo officiorum Ecclesiae Lateranensis des Card. et Lat. Ecol. Prior Bernhardus* durch **L. Fischer**, München und Freising 1916 (Histor. Forsch. u. Quellen, hg. v. J. Schlecht, 2/3) kann ich hier nicht ausführlich eingehen. Ich verweise auf die ausführliche Rez. von G. Morin (Theol. Rev. 16, 1917) 19 ff. [329]

**L. Fischer**, *Ivo von Chârtres, der Erneuerer der Vita canonica in Frankreich*<sup>3</sup>. Festgabe zu Alois Knöpfers 70. Geburtstag, hg. von Gietl & Pfeilschifter (Freiburg 1917) 67 ff. Auch diese Arbeit geht auf die Wiener Hs. 1482 zurück und die dort fol. 25—73 stehenden *Consuetudines Augustinianae*. Angeregt durch einen Hinweis Morins auf Ivo v. Chartres stellt F. eine genaue inhaltliche und sprachliche Untersuchung an, deren Ergebnis ist, daß wir es in diesen *Consuetudines* des Ivo mit einer wertvollen Quelle der mittelalterlichen Liturgie und des Klosterwesens zu tun haben. [330]

**K. Mohlberg** O. S. B., *Radulph von Rivo, der letzte Vertreter der altrömischen Liturgie*, läßt Münster 1915 dem I. (Abhandlungs-)Band den Textband folgen. Vgl. dazu **G. Morin**, *Studien u. Mitglg. zur Gesch. d. Benediktinerordens* 36 (NF 5 1915) 595—598. [331]

<sup>1</sup>) S. 29 erwähnt H., daß im Laufe des 7. Jahrhunderts in Unteritalien die griechische Liturgie durchgeführt wurde. Vgl. sonst zur Liturgie Notizen auf S. 11 und S. 61.

<sup>2</sup>) Rez. von Eisenhart, *Theol. Revue* 1916, 309.

<sup>3</sup>) Vgl. F. Bliemetzrieder, *Zu den Schriften Ivos von Chartres* († 1116). Sitz.-Ber. d. k. Ak. d. Wiss. phil.-hist. Kl. 182, 6, Wien 1917.

**Fr. Gillmann**, *Die Form der eucharistischen Konsekration beim letzten Abendmahl nach Petrus Cantor* bringt im „Katholik“ einige Fortsetzungen zu früheren Abschnitten. Die Folgen sind demnach: 1910 II S. 231 ff.; 1911 I S. 233 f.; 1912 II S. 150 f.; 1914 I S. 303 ff.; 1915 I S. 388 ff.; 1915 II S. 398. Die Ausführungen sind meist dogmatischer Natur; immerhin sind sie auch formell-liturgisch zu beachten, so etwa 1915 I 392 die Firmungsform („*Utrum autem hec forma generaliter observetur ab omnibus, nos nescimus*“). Vgl. Katholik 1910 I 477. [332]

Zum Schlusse dieses Abschnittes sei noch erwähnt

**Bertha Birkmann**, *Die vermeintliche und die wirkliche Reformschrift des Dominikanergenerals Humbert de Romanis*. Abhandlung zur mittleren und neueren Geschichte, hg. von Below, Fincke, Meinecke H. 62 (Berlin und Leipzig 1916), S. 56 Verkürzung der Matutin, S. 59 Gebote für die Erneuerung des Kirchengesangs<sup>1</sup>. [333]

### III. Liturgische Feiern und Verrichtungen.

#### a) Allgemeines.

**L. Fischer**, *Die kirchlichen Quatember. Ihre Entstehung, Entwicklung und Bedeutung in liturgischer, rechtlicher und kulturhistorischer Hinsicht*. Veröffentlichungen aus dem kirchenhist. Sem. München IV 3 (München 1914)<sup>2</sup>. Weil an den Quatemberfasttagen reichlicher Almosen, besonders in Naturalien gespendet wurden, verband sich mit den Quatembere später die Auffassung von Erntedankfeiern. Daher stellt die Liturgie dieser Tage eine merkwürdige Mischung von Freude und Bußcharakter dar. Endlich wurde ihr Samstag wegen des nächtlichen Vigiliengottesdienstes durch Papst Gelasius als ordentlicher Weihtag bestimmt<sup>3</sup>. [334]

**G. Schreiber**, *Mutter und Kind in der Kultur der Kirche*. Studien zur Geschichte der Caritas, Sozialhygiene und Bevölkerungspolitik, Freiburg 1918. Abschnitt 16, S. 89 ff. behandelt Liturgie und kirchliches Festleben. S. 90 z. B. Brautseggen in der altrömischen Liturgie, Brautmesse usf. [335]

#### b) Messe.

**F. Zimmermann**, *Die Abendmesse in Geschichte und Gegenwart*. 15. H. der Stud. und Mitt. aus dem kirchl. Sem. der theol. Fak. der k. k. Univ. Wien 1914. Da die Arbeit in erster Linie pastoralgeschichtlichen Charakter trägt, kommt die Liturgie nur mittelbar zu Wort. Immerhin wird sie auch reichen Gewinn ziehen können durch die zahlreichen Zeugnisse. S. 95 ist die Rede z. B. von der Präsanctifikatenliturgie, S. 96 von der Vigil des Weihnachtsfestes in *Gelasianum* und *Gregorianum*, S. 101 von der Messe der *septima feria* nach dem 1. Fastensonntag, S. 105 Meßfeier am Donnerstag in der Karwoche. Wichtig sind dann auch die Belegstellen aus dem Mittelalter, wenn sie auch fast ausschließlich die Stunde der Messe behandeln: Walahfrid Strabo, der *Micrologus de ecclesiasticis observationibus*, Johannes Beletth und Honorius Augustodunensis<sup>4</sup>, das Dekret Gratians von Bologna, Thomas von Aquin, Wilhelm Durandus u. a. m.<sup>5</sup>. [336]

<sup>1</sup>) Anmerkungsweise nenne ich P. Schlager, *Über die Meßklärung des Franziskaners Wilhelm von Gouda*. Franzisk. Stud. 1919, 4 323—356 und G. Buchwald, *Eine lateinische Meßpredigt Bertholds von Regensburg*. Zeitschr. f. Kirchengesch. 39 Bd. N. F. 2 (1921) 77 ff. (Hs. 762 der Leipz. Univ.-Bibl. zur Ergänzung der Herausgabe von A. Franz, *Messe im M. A.* 741 ff. nach einer Linzer Hs.).

<sup>2</sup>) Dazu J. Braun, *Stimmen der Zeit* 47, 5.

<sup>3</sup>) Rez. von R. Stapper, *Theol. Revue* 1915, 225.

<sup>4</sup>) Es ist zu verwundern, daß bei der Literaturangabe zu Honorius die Monographie von J. A. Endres, *Honorius Augustodunensis*. Beitrag zur Geschichte des geistl. Lebens im 12. Jahrh., Kempten und München 1906, fehlt.

<sup>5</sup>) Ich möchte hier doch auch auf die berühmte Abendmesse bei Shakespeare,



**A. Baumstark**, *Zwei Urkunden zur Geschichte der abendländischen Anaphora*. Katholik 4. F. Bd. 16 (1915) II 372—386. Die Anaphora ist im Byzantinischen das festgefügte Zentralstück aller morgenländischen Meßliturgie, das, eingeleitet durch einen stereotypen Dialog zwischen Zelebrant und Gemeindechor und mit einer feierlichen trinitarischen Doxologie abschließend, ein regelmäßig mit dem Gesang des Trishagion in Verbindung stehendes Lob- und Dankgebet für Lebende und Verstorbene und eine drei- oder viergliedrige Gruppe speziell konsekratorischer Gebete umfaßt. Als Formen einer solchen A. werden dann behandelt 1. das Formular der Wasserweihe an Epiphanie im Römischen Rituale Benedikts XIV.; 2. ein mozarabischer Postprie-Text und der Kanon der pseudo-ambrosianischen Schrift *de sacramentis*. [337]

**W. Bousset**, *Zur sog. Deprecatio Gelasii im Cod. Par. lat. 1153*. Nachr. der k. Ges. d. Wiss. in Göttingen. Phil.-hist. Kl. (1916) 2, 135—162. Im Anschluß an die von W. Meyer, *Gildae oratio rhythmica* (1915) aufgestellten Gleichungen der *Depr. Gel.* spricht B. S. 138 über ihre Verwandtschaft mit den Apostolischen Konstitutionen VIII 36, 38. Es läßt sich beweisen, daß diese Gebetformation ein Bestand des eucharistischen Gottesdienstes der griechischen Liturgie war (Parallelen aus der Jakobus-, Chrysostomus- und Basiliusliturgie). Zu den Stücken der Chrysostomusliturgie begegnen uns Parallelen in der armenischen Liturgie. Die Form der *Depr. Gel.* ist uns aus der morgenländischen Liturgie als die des Prosphonesengebets des Diakons bekannt. Dieser Charakter hat sich auch im Abendland erhalten, so in der mailändischen Liturgie. S. 148 ff. wird über die altspanische und altgallische Messe gesprochen, welche das Gebet in der Osterliturgie erhalten haben, so das *Missale mixtum sec. regulam Isidori*, der *Liber ordinum* ed. Férotin und das *Gregorianum* (Fürbitten am Karfreitag!). Zu der altspanischen Messe findet sich eine Parallele in der ägyptischen und äthiopischen Liturgie. S. 153 Inhalt der *Depr. Gel.* im Stowe-Missale. S. 154 ff. Vergleichstabelle mit der morgenländischen Liturgie. Ergebnis: Die abendländische Bitte ist eine Erweiterung und Spezialisierung der morgenländischen. [338]

Hier schließe ich noch an:

**E. Elsentraut**, *Feier der Sonn- und Festtage seit dem letzten Jahrhundert des Mittelalters*, Würzburg 1914. Für unsern Zweck S. 1—67. Wenn er auch zunächst nur von der praktischen Begehung der Sonntage handelt, so ist doch auch für die Liturgie manches von Bedeutung, namentlich durch folkloristische Zusammenhänge und die reichlich herangezogene Literatur. [339]

### c) Andere liturgische Feiern.

**D. Stiefenhofer**, *Die liturgische Fußwaschung am Gründonnerstag in der abendländischen Kirche*. Festg. für A. Knöpfler, Freiburg i. B. 1917, 325 ff. Während vom hl. Augustin und Eligius von Noyon frühe Zeugnisse vorliegen, erscheint der Ritus der Fußwaschung in den offiziellen liturgischen Büchern nicht vor dem 9.—10. Jahrhundert, zuerst im *Ordo Romanus vulgatus* (S. 330 f.). Seine Form wiederholt sich in ihren wesentlichen Zügen in allen Ordines, soweit sie das *mandatum fratrum* haben, so z. B. in einem alten Missale der Martinskirche von Tours, im *Ordo Lateranensis* des Kardinals Bernhard, in einem Cod. s. XIV von St. Blasien, im *Ordo Ambrosianus* des Beroldus. Das *mandatum pauperum* findet sich in den Consuetudines des Paulusklosters in Rom, bei den lateranensischen Chortherrn, in einem Pontifikale von Arles und wieder in St. Blasien. [340]

**N. Paulus**, *Die Absolution der Verstorbenen im früheren Mittelalter*. Theol. u. Glaube 1915, 272—285. Es handelt sich mehr um eine dogmatische Frage, doch werden liturgische Dinge berührt: S. 276, wo von den schriftlichen Absolutionsgebeten für Verstorbene in den orthodoxen Kirchen die Rede ist, S. 277 von Lanfranc, von

*Romeo und Julia* (Akt IV Sc. 1) hinweisen: K. Wimmer, *Die neueren Sprachen* 28, 453f. faßt *Evening mass* als Übersetzung von *missa vespertina* im Anschluß an Wetzler und Welte, *Kirchenlex.* VIII 1311.



Petrus Venerabilis von Cluny, von einem Ritualbuch der Diözese Santa Severina in Kalabrien s. XI, S. 278 von einem Gebrauch der englischen Benediktinerabtei Evesham, S. 283 von anderen Mönchsgewohnheiten. [341]

#### d) Ordinationen und Benediktionen<sup>1</sup>.

In L. Traubes *Vorlesungen und Abhandlungen* III. Bd. hg. von Samuel Brandt, München 1920<sup>2</sup>, ist S. 191—195 eine im Neuen Archiv f. ält. d. Geschichtskunde XXV (1900) S. 618—628 stehende Abhandlung *Ein altes Schülerlied* wieder abgedruckt. S. 196 wird als 4. Stück aus einem Cod. Vat. lat. 3799 herausgehoben: *ad pluviam postulandam*, gleichen Inhaltes wie die in Sakramentarien begegnenden Orationes *ad pluviam postulandam*. [342]

A. Jacoby, *Das examen in mensuris*. Arch. f. Religionswiss. 20 (1920) 237 ff. knüpft an Franz, *Bened.* II, 390 ff. an und die dort abgedruckten Texte über gewisse Ordalia (1. aus Hs. 306 von Montpellier s. IX; 2. aus Hs. St. Gallen 932 s. XIV). Im Gegensatz zu Franz nimmt J. für beide Texte an, daß in jedem Falle mindestens zwei Losstäbchen oder ein Maßstab und ein eigentlicher Losstab zur Verwendung kamen, die gleiche Länge aufwiesen; denn nur so ließ sich ermitteln, ob der Losstab in der Hand des Schuldigen gewachsen sei. [343]

R. Zaunick, *Beiträge zur Kenntnis der Beziehungen zwischen Kirche und Fischerei während des M. A. I. Fischereibenediktionen*. Archiv für Fischereigeschichte. Hg. v. E. Uhles, 8. Heft, Berlin 1916<sup>3</sup>. S. 153 Psychologische Erklärung der Macht der Benediktionen. S. 154 wird die *Benedictio retis* nach dem *Liber ordinum* aus Silos nach Franz I, 624 f., S. 155 die aus Clm 100 nach Franz I, 625 abgedruckt (die beigegebenen Übersetzungen sind freilich nicht gerade schön). S. 157 eine *Benedictio* aus Jac. Goar, *Εὐχολόγια, Rituale Graec.* ed. altera, Venet. 1730, 558. Zu Segnungen der Fischbeute eine *Benedictio piscium*. S. 158 nach Franz I, 587. S. 160 noch eine *Ben. retis* aus Martène, *De ant. eccl. rit.* p. 302. [344]

#### e) Örtliches.

Nach kurzer Anführung von Scheiwiler, *Geschichte des Chorstifts St. Pelagius zu Bischofszell im Mittelalter*, Frauenfeld 1918 und K. H. Schäfer, *Kirchen und Christentum in dem spätrömischen und frühmittelalterlichen Köln* (Annalen des hist. Vereins für den Niederrhein 98), Köln 1916, erwähne ich hier vor allem die für die Liturgiegeschichte sehr in Betracht kommende Abhandlung von

R. Stapper, *Die Feier des Kirchenjahres in der Kathedrale von Münster i. W. im hohen Mittelalter*, Münster i. W. 1916, und den interessanten Aufsatz von [344 a]

G. Morin O. S. B., *Une ordonnance du Cardinal Légat Guillaume d'Estouteville à propos d'une coutume abusive du Chapitre Cathédral de Bayeux*. Beitr. z. Gesch. d. Renaissance und Reformation, Jos. Schlecht z. 60. Geb.-Tag dargebracht, hg. v. L. Fischer, München u. Freising 1917, 256—262. In B. war der Mißstand eingerissen, daß der an Festtagen das Hochamt zelebrierende Kanonikus seine Kollegen jeweils üppig bewirten mußte, weshalb sich gerade die ehrbarsten weigerten, feierlich zu amtieren; doch führt M. diesen Abusus auf einen ursprünglich im *Ordo Romanus* vorhandenen Brauch zurück. [345]

<sup>1</sup>) Siehe auch unter VI Weyman, *Analecta* XXIV Hist. Jahrb. 61, 1.

<sup>2</sup>) Ich verweise auch auf den in diesem Bande sich findenden Index zu den drei Bänden in bezug auf die zahlreich eingestreuten Liturgica.

<sup>3</sup>) S. 152 schon ein Hinweis auf den Aufsatz *Die Beziehungen der Kirche zur Fischerei während des M. A.* in Mitt. des Fischereivereins für die Provinz Brandenburg VIII (1916) 270—273.

## IV. Liturgische Heiligenverehrung.

Eine Abhandlung allgemeineren Charakters stelle ich voran:

**J. Dorn, Beiträge zur Patrozinienforschung.** Arch. f. Kulturgesch. XIII, Leipzig 1917, 9—49 und 220 ff. Trotz des rein geschichtlichen bzw. hagiographischen Inhalts dieser auf gründlicher Kenntnis namentlich der deutschen Patrozinien beruhenden und reiche Literatur berücksichtigenden Arbeit ist sie naturgemäß für den Liturgiehistoriker von hohem Werte. Gegenüber der Wichtigkeit der im allgemeinen zwischen den beiden Forschungsgebieten obwaltenden notwendigen Beziehungen fallen gelegentliche spezielle Erwähnungen liturgischer Fragen, wie z. B. S. 32 (St. Michael in der Totenliturgie), S. 46 (Festkalender) u. a. weniger in die Wagschale. S. 220 ff. folgt eine genaue Übersicht über die wichtigsten Kirchenpatrozinien Deutschlands (auf Grund der Klosterlisten bei A. Hauck, *Kirchengeschichte Deutschlands* 2.—4. Bd.), S. 252 ein Exkurs über das Zweikirchensystem. [346]

Ich schließe gleich eine kleinere Arbeit vom **gleichen Verfasser** an: *Stationsgottesdienste in frühmittelalterlichen Bischofsstädten* in: Festg. A. Knöpfler zur Vollendung des 70. Lebensjahres gew., hg. von Gietl u. Pfeilschifter, Freiburg 1917, 43 ff. Dadurch, daß D. Beweise für die Übung eines bischöflichen Wandergottesdienstes diesseits der Alpen (Chur, Augsburg, Metz — S. 49 *de tertia processione palmarum que est episcopalis* — Angers u. a.) bringt, leistet er auch der Liturgiegeschichte, namentlich soweit sie sich mit der wichtigen Frage örtlicher Gottesdienste befaßt, einen schätzbaren Dienst. [347]

Wir gehen nun zu einigen Heiligenkulten über.

**J. P. Kirsch, Die Passio der heiligen „Vier Gekrönten“ in Rom.** Histor. Jahrb. d. Görresges. 38 (1917) 72—92. Durch eine genaue Untersuchung der echten geschichtlichen, archäologischen und liturgischen Angaben und durch die Kritik der Legenden will K. die vier *Coronati* in Rom von den fünf pannonischen Blutzügen gänzlich trennen und die pannonischen Akten als Legenden erklären. [348]

**W. Bruck, Das Martyrium der hl. Apollonia und seine Darstellung in der bildenden Kunst.** Kulturgesch. der Zahnheilkunde in Einzeldarstellungen hg. v. C. Proskauer II, Berlin 1915. S. 16—18 Kommemoration der Märtyrin aus dem Kölner und Utrechter Brevier (das Utrechter Brevier ist außerdem erwähnt S. 20)<sup>1</sup>. [349]

In der *Dem hl. Hieronymus* gewidmeten Festschrift zur 1500. Wiederkehr seines Todestages, im Anschluß an die „Benedikt. Monatsschr.“ hg. von der Erzabtei Beuron 1920, veröffentlicht A. Manser drei Beiträge über den hl. Hieronymus in der Liturgie.

1. *Vom hl. Ruf des Hieronymus und seine frühe Ehrung im Martyrologium vorab des abendländischen Mönchtums* 20 ff. Die früheste Form der liturgischen Verehrung ist die Eintragung ins Martyrologium. Das älteste M. ist uns unter dem Namen des H. selbst erhalten mit liturgischer Prägung; am 30. September ist auch Hieronymus genannt. Es findet sich in der Berner Stammhandschrift aus Metz (z. Z. des Bischofs Chrodegang im Gebrauch) ebenso wie in der Wolfenbütteler Stammhandschrift, die aus dem Kloster St. Peter zu Weissenburg i. E. stammend ihren Text auf das Kloster Fontanelle unter Abt Wando zurückführen kann. Die früheste Stammhs. mit der kürzesten Fassung stammt aus England und ging durch Willibrord nach Echternach, jetzt Par. lat. 10837. Der Text der drei Stammhss. hat gemeinsamen Ursprung, der auf den um 600 bestehenden Text in Auxerre zurückgeht. In Kolumbanerklöstern wurde das Martyrologium besonders hochgehalten. Jedoch ist der Eintrag des hl. Hieronymus erheblich vor 600 anzusetzen, wie der Brief Gregors d. Gr. an Eulogius von Alexandrien nahelegt. Wahrscheinlich hat aber schon Cassiodorius die Urgestalt des Martyrbuches besessen. — Aus dem Vollmartyrologium wurden

<sup>1</sup>) Vgl. H. Günter, *Hagiographisches*. Arch. f. Religionswiss. 19 (1919) S. 422 f.

kurze M. ausgezogen. Sie bringen regelmäßig auf den 30. September auch den hl. Hieronymus, so zwei Reichenauer Mart., ein Fuldaer s. X, ein Trierer, eines aus der südfranzösischen Abtei Gellone, das aus Rebais gekommen war und dessen Form gerade für die deutschen Klöster bedeutsam wurde (Murbach, St. Gallen). Auch das Mart. Bedas erwähnt Hieronymus. Nach dem (geschichtlich orientierten) Mart. Bedas handeln von ihm auch Hrabanus Maurus, Ado von Vienne, Usuard von St. Germain und Notker von St. Gallen.

2. *Das Namenspaar Hieronymus und Benediktus im mittelalterlichen Meßkanon. Ein kleiner Beitrag zur pragmatischen Textgeschichte des Communicantes* 78 ff.<sup>1</sup> Die erste Aufnahme des hl. Hieronymus in das stets erweiterungsfähige *Communicantes* vollzogen drei mit dem Dienst in der Reliquienkapelle der Petersbasilika betraute Mönchsgemeinden. Der Zusatz fand über den ursprünglichen Geltungskreis hinaus Aufnahme und erlosch erst mit der Meßbuchreform unter Pius V. Die Dehnbarkeit des *Communicantes* zeigt sich auch außerhalb Roms. Der Schreiber des *Gelasianum* für Saint-Denis hat nach Kosmas und Damian eine Reihe von (vorwiegend fränkischen) Heiligen eingeschaltet: die Reihe schließt mit Hieronymus und Benediktus. Auch im erneuerten Sakramentar (Sangall. 348<sup>2</sup>) schließt die Reihe mit den beiden Namen, ebenso in der Rheinauer Hs. in Zürich, ebenso im Sakramentar von Gellone. Das gregorianische Meßbuch enthält weder Festmesse noch Nennung im Kanon. Freilich taucht sie bald einzeln wieder auf, z. B. im Benediktinerkloster San Salvatore in Brescia, in Verona u. a., teils in üblicher Weise mit Benedikt verbunden, teils mit anderen Heiligen zusammengestellt (die sechs Konfessoren!); so auch ein Lorschener Sakramentar s. X aus Echternach (ca. 1000), Corbie, Tours, besonders aber das Fuldaer Sakramentar in Göttingen, das sowohl eine Festmesse des hl. H. wie seinen Namen im *Communicantes* hat. Auch das uralte Sakramentar von Bobbio s. VIII enthält das erweiterte *Communicantes* mit dem Namenspaar. Das gleichzeitige Missale Francorum hat die Namen nicht, ebensowenig das irische Stowe-Meßbuch, welches jedoch den Namen des Hieronymus in der die Meßfeier einleitenden Litanei bringt.

3. *Zur Geschichte und Idee der Festmesse vom hl. Hieronymus* 189 ff.<sup>3</sup> Die älteste volle Eigenmesse ist ausgebaut in einem Missale der Bibliotheca Vallicelliana, von Azevedo ins *Vetus Missale monasticum Lateranense* aufgenommen. Diese Messe bietet vereint alle drei wechselnden Textgruppen.

a) *Gesangstexte.* Introitus: *Os iusti* — Fest des hl. Matthäus, ebenso bei der *Communio* (*Magna est gloria eius*); in St. Gallen: *Domine quinque talenta*. Neben *Os i.* zu Salisbury s. XIII: *Sacerdotes Dei benedicite*. Ein Nürnberger Meßbuch von 1503: *Statuit ei dominus testamentum pacis*. Heute Introitus: *In medio ecclesiae*, früher in Polen allgemein im Gebrauch. — Graduale: Im Missale der Vallic.: *Os iusti*, auch Westminster, St. Gallen u. a. haben hier *Iustus ut palma*. Einen zweiten Zwischengesang bildet St. Gallen aus dem Alleluja und *Beatus vir*. Ein Posener Missale von 1524 hat hier eine Reimstrophe auf den Heiligen (auch eine Sequenz). — Opferungsgesang: Die ältesten Bücher entnehmen ihn dem 20. Ps. (statt *rex* 'iustus' zu lesen, wird die Liturgie vielleicht durch Arnobius' Psalmenerklärung veranlaßt).

b) *Gebete.* Ebenso mannigfache Unterschiede (Zusammenstellung von J. W. Legg in der Ausgabe des Westminstermissale, dort auch das heutige Meßbuch und das Quignonez-Brevier vertreten). Früh als Tagesgebet verbreitet eine Kollekte des Fuldaer Sakramentars s. X.

c) *Leseabschnitte.* In Tommasis Epistelsammlung sind fünf verschiedene Episteln für den hl. Hieronymus vermerkt. Die fünfte ist die des vallic. Missale (Spr. III, 13—20). Der heutige Paulusabschnitt ist bezeugt von einer Hs. der Lateran-

<sup>1</sup>) Auch Benedikt. Monatsschr. 1920, 430—438.

<sup>2</sup>) Mohlberg, *Gelas.* 238.

<sup>3</sup>) Auch Ben. Monatsschr. 541—552.



kirche und galt bereits im M. A. als Epistel der Kirchenlehrer. Am weitesten verbreitet war einst Sap. 7, 7—13: *Optavi et datus*. Die Lesung von Salisbury setzte sich zusammen aus Sir. 47, 9—13 und 24, 1—4. Bei der Evangelienlesung überwogen Mt. 5, 13—19 und Luk. 11, 33—36; seit Pius V. der Mt.-Abschnitt. — Eine eigene Präfation besaß der Heilige im Fuldaer Sakramentar zu Göttingen und in drei venetianischen Missalien von 1559, 1560, 1563. In einem Meßbuch der St.-August-Abtei von Canterbury ist die eingetragene Präf. später getilgt. [350]

**Bruder**, *Die liturgische Verehrung des hl. Philippus von Zell in der Rheinpfalz*. Pastor bonus 1919/20, 382—391. Der hl. Einsiedler Ph. im 8. Jahrhundert genießt liturgische Verehrung nur in Zell. S. 386 f. Entwicklung der liturgischen Verehrung. S. 387 wird die translatio als Ausdruck der Beatifikation geschichtlich nachzuweisen versucht (Rhab. Maurus schreibt den Ph. in sein Martyrologium ein vielleicht unter Richulf 787—813); daran schloß sich der cultus publicus. S. 387 der Name Ph. in den alten Martyrologien und Litaneien; S. 390 zwei Meßoffizien zu Ehren des hl. Philipp aus s. X/XI (Cod. Palat. lat. 494 s. X/XI = *Sacram. Bened. monast. Cellens. archidioec. Mogunt.*). [351]

**Emonds**, *Die kirchliche Verehrung Karls d. Gr.* Pastor bonus 1917, 446—450. Erwähnt wird S. 447 die Sequenz *Urbs Aquensis*, S. 448 die Verehrung als Stadtpatron von Aachen und die Litanei zum hl. Karl d. Gr. [352]

**D. Henniges** O. F. M., *Das älteste Reimoffizium zu Ehren der hl. Elisabeth von Thüringen*. Franzisk. Studien 6 (1919), 1—23, 124—141, 201—212. Nach H. ist dieses hochinteressante Stück auf Anregung des franziskusfreundlichen Papstes Gregor IX. von Julian von Speyer gedichtet. S. 10 ff. ausführliche, in zwei Gruppen (Inc.: *Laetare Germania* und Inc.: *Gaude coelum* oder *Exultet*) eingeteilte Quellen aus Handschriften und alten Drucken. [353]

Eine sonstige Erwähnung der liturgischen Verehrung der hl. Elisabeth findet sich bei

**P. Lehmann**, *Braunschweiger in der Literatur des Mittelalters*. Braunschweiges Magazin 1917, 80, wonach Herzog Ludger von Braunschweig, von 1331 bis 1335 Hochmeister des deutschen Ordens<sup>1</sup>, vielleicht liturgische Stücke zu Ehren der hl. Elisabeth und Barbara verfaßt hat. [354]

**N. Bühler**, *Die Schriftsteller und Schreiber des Benediktinerstiftes St. Ulrich und Afra in Augsburg während des M. A.* Münchner Diss., Leipzig 1916, 20 Hinweis auf die liturgischen Dichtungen des Abtes Uodalscalcus († 1150) zu Ehren der hl. Magdalena, Ulrich und Afra<sup>2</sup>. [355]

**O. Menghin**, *Der Kult des hl. Petrus Martyr*. Zschr. d. Vereins für Volksk. 1916, 298—305 berichtet im Anschluß an einen Artikel in den „Lienzer Nachrichten“ vom 27. IV. 1915 über Petrus-Martyr-Kreuzchen im Dominikanerinnenkloster zu Lienz. S. 302 werden die beiden Benediktionen veröffentlicht, die zu den besprochenen Weihen benützt werden. Die zweite Formel (aus Piacenza) steht auch in den ASS. 29. IV. 692 und bei Ad. Franz, *Bened.* I, 210. [356]

**O. Ringholz**, *Die Verehrung des sel. Bruders Nikolaus von Flüe im Stifte Einsiedeln*. Zschr. f. schweizer. Kirchengeschichte hg. v. Besson, Büchi, Kirsch XI, 1, Stans 1917, 8. Mit dem Beginn der kirchlichen Verehrung tritt auch das Offizium des Heiligen in Einsiedeln auf. 1685 erscheint das Offizium zum erstenmal im gedruckten Brev. Einsidl. und zwar als dpl. II. cl. [357]

<sup>1</sup> Vgl. K. Helm. *Die Literatur des deutschen Ordens im M. A.* Zschr. f. d. deutschen Unterricht 1916, 289—306.

<sup>2</sup> S. 48 dieser Diss. wird die Anfertigung liturgischer Bücher unter Abt Melchior von Stamhaim, S. 51 die Anfertigung solcher durch den Klosterkalligraphen Hch. Pittinger erwähnt; S. 62/3. Rom. Pal. lat. 517 ist das von Wilhelm Wittwer geschriebene Brevier. Vgl. auch Lit. Zentralbl. 69 (1918) 437 f.



## V. Liturgische Musik und Hymnologie.

Vgl. auch unter II: Vivell, Hörle.

**J. Ottenwälder**, *Griechisch-byzantinische Einflüsse auf die abendländische liturgische Dichtung und Musik, hauptsächlich in Deutschland, vom 9. bis 11. Jahrhundert*. Theol. Quartalschr. 97 (1915) 550—567. Nach verschiedenen Hinweisen auf A. Merton, *Die Buchmalerei in St. Gallen vom 9.—11. Jahrhundert* (Leipzig 1912), wo verschiedene Darstellungen byzantinisches Gepräge und Motiv tragen, spricht O. (553 ff.) von den Einflüssen Byzanz' auf Dichtung und Musik. „Einen positiven Beweis mit historischen Dokumenten zu führen, ist vorerst nicht möglich, weil die Vorarbeiten noch fehlen.“ Die angeführten Zeugnisse wollen nur die Wahrscheinlichkeit byzantinischen Einflusses dartun. Es wird gesprochen von den griechischen Termini, z. B. *tractus* = *εἰρημός*, *sequentia* = *ἀκολουθία* (nach W. Christ, Sitzungsber. d. bayer. Akad. phil. Kl. 1870, II, 75 ff. [?]). Byzantinische Hymnen können die Vorbilder der Sequenzen gewesen sein (P. Wagner, *Einführung in die gregorianischen Melodien* I<sup>3</sup>, Leipzig 1911, 53). S. 559 werden die griechischen Kenntnisse Notkers, des St. Gallener Sequenzendichters (?), berührt. Vgl. Anal. hymn. LIII sq. aet. ant. 87. S. 560: die griechischen Elemente in den Sequenzen müssen wir wohl auch auf das Konto byzantinischer Mönche setzen, die zur Karolingerzeit dort weilten. S. 562 ff.: die Tropendichtung ist auch mit griechischen Elementen ganz angefüllt (vgl. Marxer, *Veröffentl. der Gregor. Akad. zu Freiburg*, 1908, III, 113). S. 564: O. hält es unter Anführung einiger Beispiele für möglich, daß noch bewiesen werden kann, daß die mittelalterlichen Komponisten byzantinische Vorlagen benützten. [358]

**Kathl Meyer**, *Der chorische Gesang der Frauen mit besonderer Bezugnahme seiner Betätigung (!) auf geistlichem Gebiet*. I. Teil bis zur Zeit um 1800. Leipziger Dissertation. Gedr. zu Mittenwald 1917. Für unsern Bericht kommen lediglich die S. 13—43 „Musik in den Frauenklöstern“ in Betracht, von denen aber der größte Teil schon die Zeit nach 1500 behandelt. [359]

Wir gehen nun auf einige Hymnen selbst ein, unter der natürlichen Voraussetzung, daß nur in der Liturgie eine Rolle spielende Dichtungen zur Sprache kommen.

**R. Koebner**, *Venantius Fortunatus. Seine Persönlichkeit und seine Stellung in der geistigen Kultur des Merovingerreiches*. Beiträge zur Kulturgeschichte des Mittelalters und der Renaissance, hg. von W. Goetz, Bd. 22, Leipzig/Berlin 1915. S. 57 f. wird gesprochen über die beiden Hymnen *Pange lingua* und *Vezilla regis*<sup>1</sup>, S. 59 über Ad. Felicem de pascha c III 9<sup>2</sup>. [360]

**H. Brewer**, *Der zeitliche Ursprung der Moneschen Messen*. Zeitschr. f. kath. Theol. 43 (1919), sucht die von F. J. Mone im Jahre 1850 entdeckten lateinischen Messen aus dem Reichenauer Kodex der Karlsruher Bibliothek Nr. 353 (Migne P. L. 138, 863 ff.) S. 700 dem Venantius Fortunatus als Urheber zuzuschreiben. Durch die übrigen Formulare schließt B. auf die Zeit, in der F. zum Bischof von Poitiers erkoren wurde. [361]

Es folgen zwei Arbeiten von **W. Meyer**: 1. *Drei Gothaer Rhythmen aus dem Kreise des Alkuin*. Nachr. d. k. Ges. d. Wissensch. zu Göttingen. Phil.-hist. Kl. 645—682. Die drei Rhythmen aus dem Gothanus 175 um 800: a) *De trinitate et de Christo deo homine*; b) *Deprecatio ad deum*; c) *Bekämpfung verschiedener Irrlehrer*) stammen von einem Manne her, wenn nicht von Alkuin selbst, so doch von einer ihm nahestehenden Persönlichkeit. 2. *Die Verskunst der Iren in rhythmischen latei-*

<sup>1</sup>) Vgl. auch Halusa, *Der Dichter der Kreuzeshymnen des Breviers*. Pastor bonus 30 (1917/8) 78 ff.

<sup>2</sup>) Vgl. H. Bruders, *Ztschr. f. kathol. Theol.* 41 (1917) 137—140; J. Bernhart, *Die hl. Radegunde*, München 1915 (Rez. im Hist. Jahrb. d. Görresges. 38 [1917] 371); A. Bigelmaier, *Theol. Revue* XVII (1918) 62 ff. (Sp. 65 Hinweis auf Koebner 144).

nischen Gedichten. Nachr. d. k. Ges. d. Wissensch. zu Göttingen. Phil.-hist. Kl. 4 H. S. 606—644. An Besonderem S. 612 ff. „Griechische Rhythmik?“ gezeigt an dem Hymnus des Antiphonar von Bangor (An. Hymn. LI S. 313); S. 625. Der Hymnus „*Ignis creator spiritus*“ ist nicht, wie Mercati meint, von Ambrosius. [362]

B. Schwark, *Bischof Rather von Verona als Theologe. Ein Beitrag zur Geschichte der Theologie im Zeitalter der Ottonen*. Königsberg i. P. 1916, 34: Der Hymnus *Salutis aeternae dator*, dessen Ursprung Sch. vergebens zu finden versucht<sup>1</sup>. [363]

G. Morin O. S. B., *Une étrange composition liturgique de l'évêque d'Eichstätt Reginold en l'honneur de S. Willibald*. Hist. Jahrb. der Görresges. 38, 773—775. M. identifiziert hier einen vom Anonymus von Herrieden Mon. Germ. hist. Script. VII, 248 beschriebenen gemischt-sprachlichen Hymnus des Reginold von Eichstätt (966—989) auf den hl. Willibald mit dem von H. A. Daniel, *Thes. hymnol.* II 300—303 nach einer Notiz von Haneberg aus Clm. 14377 fol. 51 s. X abgedruckten Canticum s. Willibaldi<sup>2</sup>. [364]

Auch ein neuer Band der *Analecta hymnica* gehört hierher: Cl. Blume S. J. und H. W. Bannister, *Thesauri hymnologici prosarium. Partis alterius vol. I: Liturgische Prosen des Übergangsstiles und der zweiten Epoche, insbesondere die dem Adam von St. Viktor zugeschriebenen, aus Handschriften und Frühdrucken neu hg.* Leipzig 1915 (*Analecta hymnica* 54). Inhalt: Sequenzen des Übergangsstiles, ein Teil der fest an Rhythmus und Reim gebundenen Sequenzen zweiter Epoche (*de Deo et de Beata*). Klassische Muster des Übergangsstils sind die Sequenzen des Wipo (Hofkaplan Konrads II.), *Victimae paschali*, Muster der zweiten Epoche die dem Viktoriner Adam († 1192) zugeschriebenen Hymnen, außerdem *Ave verum corpus*, *Dies irae*, *Stabat mater* (schwerlich von Jacopone da Todi<sup>3</sup>). Neben St. Viktor sind besonders Seckau und St. Florian Orte der Sequenzendichtung, neben den Augustinern und Franziskanern zahlreiche Dominikaner Verfasser solcher Dichtungen. Eingehende Rezension unter Hinzufügung sprachlicher Parallelen: C. Weyman, *Zur Hymnenforschung*, Theol. Revue 1915, 289 ff.<sup>4</sup>. [365]

Einzelne Hymnen aus dieser Gruppe behandeln: Cl. Blume, *Der Sänger der Sequenz auf die „Schmerzensreiche Gottesmutter“*, Stimmen der Zeit 89 (1915) 592—598: Jacopone da Todi ist nicht der Urheber der Sequenz. Mit einiger Sicherheit kann höchstens der hl. Bonaventura genannt werden. [366]

F. Draheim, *Dies irae*. Wochenschr. f. klass. Philol. 35 (1918), 478 f. D. meint, daß Thomas von Celano, der Verfasser des *Dies irae*, zu seinen Strophen durch das achte Gedicht des Archipoeta angeregt wurde: ähnliche Worte (*tuba, sonum, patronum, thronum*), Übereinstimmung des Versmaßes und Ähnlichkeit des Inhalts. Der Anfang des *Dies irae* steht auch beim Archip. II, 32. Danach kann die Sequenz frühestens 1221 entstanden sein. [367]

## VI. Liturgische Sprache und Stilistik.

Bei diesem sehr wichtigen<sup>5</sup>, freilich in der Literatur nur immer gelegentlich gestreiften Kapitel verweise ich zunächst auf die sprachlichen Abschnitte in den

<sup>1</sup> Ergänzungen von Literatur bei Anders, *Theol. Revue* 1916, 310.

<sup>2</sup> Dazu Draheim, *Die Aussprache des Griechischen um 970*. Wschr. f. klass. Philol. 25 (1918) 406 f.

<sup>3</sup> J. Pacheu, *Jacopone da Todi, frère mineur de Saint François, auteur présumé du Stabat mater* 1228—1306. Paris.

<sup>4</sup> Zu Sp. 291 (*aethera* = Nom. Plur.) vgl. einen Cod. Vind. s. X bei Stiefenhofer (Festgabe zu Knöpflers 70. Geburtstag 1917) 332 und A. Mayer, *Quellen zum Fabularius des Konrad von Mure*, Münchner Diss. Nürnberg 1916 S. 43.

<sup>5</sup> Vgl. Berl. philol. Wochenschr. 1919, 516; Hochland 15, 2 (1918) 444.

unter I genannten Ausgaben von Mohlberg, Lietzmann, Dausend, auf II: W. Meyer zu Beda, auf V: C. Weyman und A. Mayer zu den Hymnen und auf einige kleine Bemerkungen von mir im Hist. Jahrb. d. Görresges. 38, 2 (1917), 403 und 3, 659 (Herüberdringen liturgischer Ausdrücke in die Predigtliteratur — Beispiel des Jakob v. Vitry) und in Wochenschr. f. klass. Philol. 35 (1918), 393 ff. und 463 ff. (Besprech. der Festgabe für A. Knöpfler [s. o. unter II]; sowohl bei *Virgo m.* als bei den „Güterternaren“ — in Ergänzung zu den Ausführungen Weymans in der bezeichneten Festschrift S. 384 ff. — mußte verschiedene Male liturgisches Gut verwendet werden). Besonders wichtig sind aber hier die Notizen von C. Weyman, die ich zusammenstellen möchte:

1. *Vermischte Bemerkungen zu lateinischen Dichtungen des christl. Altertums und des Mittelalters.* Münchner Museum für Philologie des M. A. III, 2 (1917), 167—216. I. Zu den ps.-ambrosianischen Versen über die Dreizahl V. 7 vgl. Sanctus der Messe. II. Zu den *tituli* des Ambrosius Tit. 5 Bedeutung von eulogia (Franz, Bened. I 229). IV. Zu Prud. Perist. IX. X. XI: Frage der Bination in Perist. XII 57 ff. (S. 179 ff.). V. Paulinus von Nola und Ambrosius: Zu Paul. Nol. 24 V. 685 (*inebrietur sobriante poculo*) vgl. Ambr. b. Dreves, Anal. hymn. L 12. VI. Preis der Gottesmutter bei Sedulius (*salve sancta parens*), seine Varianten in der Liturgie (S. 184 ff.). XIII. Zu den *Poetae Latini medi aevi* t. IV p. II, 1 ed. K. Strecker Ged. VIII (*infans in praesepe*) — Brev. Rom. 1. Jan.; Ged. X (*de accusatione hominis erga deum*) 18, 1 ff. — Improperien der Karfreitagsliturgie (S. 200); Ged. XIV (*de contemptu mundi*) *adlente homo quia pulvis es*; Ged. XV (*de passione ac resurrectione domini*) 9, 1 ff. *Iudas mercator* Brev. Rom. Coen. Dom. Mat. (S. 201); Ged. XVI (*de Christo domino*) 13, 1 f. *nuntius magni consilii* Miss. III de Nat. Dom. Introit. (S. 202); Ged. XVII (*De die iudicii*) 1, 3 in die *tremendo iudicii* Parallelen zur Ergänzung der von Strecker angeführten Stellen (S. 202); Ged. XXXV (Epitaphium) 8 *iudicare per ignem*: Parallelen. — XV. *Barbatus debarbatus* (ed. G. Türk in Zieglers Katalog der lat. Hss. der Bresl. Stadtbibl. S. 268 f.) v. 24 f. *inde bibo pacem gertrudis elevans*. Dazu S. 216. Zu v. 26 *noctem inrequiem Complet. Brev. noctem quietam* (S. 216). [368]

2. *Analecta XVII: Die Inschrift des Obelisken auf dem Petersplatze.* Hist. Jahrb. d. Görresges. 37 (1916), 1, 79. Nachtr. ebd. 227 und 40 (1920) 186. Die inschriftlichen Worte: *Christus vincit, Christus regnat, Christus imperat*, entnommen aus den bei der römischen Kaiserkrönung üblichen Laudes, sind in Anlehnung an ein Wort bei Quint. inst. or. VII 4, 23 f. entstanden. Das Trikolon mit oder ohne Fortsetzung findet sich mehrmals im Wettersegen<sup>1</sup>. [369]

3. *Analecta XVIII: Ecce lignum crucis.* Hist. Jahrb. d. Görresges. 40 (1920), 180 f. W. führt die Karfreitagsantiphon über Rufins Kirchengeschichte X 8, 8 auf den Kirchenhistoriker Gelasios von Kaisareia († 395) zurück, dessen Bericht auch von Gelasios von Kyzikos Kirchengeschichte III 7, 5 f. (in Zusammenhang mit der Kreuzauffindungslegende) wiedergegeben wird. [370]

4. *Analecta XXIV.* Hist. Jahrb. d. Görresges. 41 (1921), 1, 78 (Textkritisches und Sprachliches zu den kirchlichen Benediktionen im M. A.). Hier wird gesprochen von: *Benedictio aquae spargendae in domo* 1 (Franz I 127); *Bened. aquae et salis ad spargendum in domum* 6 (Franz I 143); Wasserweihformel des Alchvineschen Nachtrags zum Gregor. 3 (Franz I 146); *Ordo quando sal ante altare ponitur antequam exorcizetur* (Mozarabische Formel, Franz I 149); *Bened. post mixtionem salis et aquae* (Franz I 152); *Exorcismus salis et aque* 4 (Franz I 156); *Bened. salis et aque* 8 (Franz I 165); *Bened. thymiamatis* 4 (Franz I 426); Gebet *ad segetes* aus dem Rituale von St. Florian (Franz II 12); Wettersegen des Clm. 17027 (Franz II 77); Gebet *contra nebulas* (Franz II 101); *Coniuratio contra tempestatem* 3 (Franz II 102);

<sup>1)</sup> Vgl. Dausend, *Das älteste Sakramentar von Essen* 7; Lehmann, *Corveyer Studien* 71 und die folgenden *Denkmäler* ed. Wilhelm 64.



*Oratio pro eo, qui prius barbam tondet* (Franz II 254); *Oratio pro exercitu* (Franz II 301). [371]

## VII. Die Liturgie in den Nationalen Literaturen und in der Volkskunde.

Beginnen möchte ich diesen Abschnitt mit einer möglichst gründlichen Exzerpierung einer Sammlung von Texten, um den Liturgieforscher auf das darin versteckte Gut im einzelnen aufmerksam zu machen. Diese Sammlung ist:

F. Wilhelm, *Denkmäler deutscher Prosa des 11. und 12. Jahrh.* Hg. und mit Kommentar und Einleitung vers. Münchner Texte H. VIII (Abt. A: Text 1914; Abt. B: Kommentar. 1. Hälfte 1916, 2. H. 1918). Darin:

IV. Klosterneuburger Gebet. Komm. B I S. 53. Deutsche Übersetzung eines lateinischen Meßgebetes; für den Anfang ist das Lateinische nicht bekannt.

V. Regensburger Augensegen. Vgl. A. Franz, *Messe* 111.

XIX. Münchner Halsentzündungssegen in Clm. 23390 s. XIII; vgl. Franz, *Benediktionen* I 459.

XX. Grazer Hagelsegen aus Perghs. 41/2 in 4<sup>o</sup> der Grazer Universitätsbibl. s. XIII; vgl. Franz II 66 f.

XXI. Gothaer Fiebersegen aus Cod. membr. Nr. I d. Goth. Hofbibl.; vgl. Franz II 474 f.

XXII. Münchner Wundsegen aus Clm 23374 s. XIIe; vgl. Franz II 511 f.

XXIII. Cambridger Augensegen aus einem Homiliarium des 12. Jahrhunderts der Cambridger Library of Peterhouse<sup>1</sup>; vgl. Franz II 486 f.

XXVII. Rheinauer Gebete: Abgelöste Blätter (nach Wilhelm geschrieben 1150—1170) der Züricher Kantonalbibliothek. Liturgische Bedeutung der roten Majuskeln.

XXVIII. Vatikanische Gebete aus Cod. Vat. Lat. 4763. Ein *Breviarium pro monialibus* aus dem Prämonstratenserinnenkloster Hane am Donnersberg bei Kirchheimbolanden, Mainzer Bistums. Z. 36—39 (= Sacram. Fuld. Nr. 1211)<sup>2</sup>. Z. 72 f. hier handelt es sich um eine *Missa de sancta cruce*<sup>3</sup>. Z. 130 f. Anweisung für eine Votivmesse (1 Kerze).

XXIX. Gebete und Benediktionen von Muri aus Cod. Nr. 69 des Benediktinerstiftes Muri-Gries bei Bozen. Z. 47 Hymnenanfang *Quicumque vult*. Z. 56—58 Gebet = *Sacramentarium* Fuld. Nr. 973. Z. 59—128 Petrusoffizium. Z. 60—62 = *Gelasianum* (Muratori, *Liturgia Romana* I 652). Z. 42—55 *vane* als Name für eine Andacht; dazu Anm. 1. Z. 129—168 „Gebete, die sich auf Erflehung der persönlichen Sicherheit der Bittenden beziehen“ (vgl. MSD II<sup>3</sup> 286 f.) und ihren Ausgang von der *Missa pro itinerantibus* und der *Missa pro navigantibus* (Franz II 264—271) nehmen. Z. 328—460 Messe *pro defuncto*, Heranziehung liturgischer Angaben zu einem Gebet ‚von unsers herren manunge‘ im Cgm 73 (s. XIII/XIV). Z. 491—533 aus einem Erasmus-Offizium, von dem sich Bruchstücke im Cod. Græcensis 40/7 8<sup>o</sup> (s. XII) und im Missale Augustense von 1510 finden (die beiden E.-Offizien werden veröffentlicht). Als Anhang (B 2 S. 173) „Upsalaer Gebete“ nach Hj. Psilander, Z. f. d. A. 49 (1908) 363—75.

1) Die Verse: *disiv wort sin dir war vnde veste und sigehaft  
des helfe mir div hailige gotescraft  
des hilfe mir div wihe  
minfrawe sancte marie. amen.*

gleiches einer liturgischen Schlußformel.

2) Inc.: *D. I. Chr. precor te per illas lacrimas.*

3) Inc.: *Concede misericors Deus fragilitati nostrae.* Vgl. Lietzmann, *Sacram. Gregor.* 147<sub>3</sub> mit Variante: *requiem celebramus — virginis marie memoriam agimus.*



XXXI. Kölner Morgensegen aus Hs. Nr. 81 der kgl. öffentl. Bibliothek zu Hannover s. XII/XIII (aus der Klausur St. Barbara in Köln). Vgl. Franz II 261 f.

XXXII. Sankt Lambrecht Gebete aus Cod. membr. Nr. 39/59, 8<sup>o</sup> und Nr. 40/7, 8<sup>o</sup> der Grazer Universitätsbibliothek, Breviere aus s. XII e. Das erste Gebet findet sich lat. auch im Gebetbuch der hl. Elisabeth von Schönau (hg. von F. W. E. Roth, Augsburg 1886, S. 15/6), wahrscheinlich von Anselm von Canterbury verfaßt, das zweite im Gebetbuch von Muri und Cod. Trevir. (1917) 185 ff.

XXXVIII. Verfahren beim Gottesurteil aus Cod. Trevir. 1917 s. XII/XIII, ältestes bis jetzt bekanntes Ordal mit deutschen Formeln, am nächsten verwandt mit dem von St. Florian bei Franz, *Bened.* II 369 f. (S. 200 f.). [372]

Sodann müssen wir zwei in dem von uns berücksichtigten Zeitraum erschienene Literaturgeschichten nennen:

G. Ehrismann, *Geschichte der deutschen Literatur bis zum Ausgang des Mittelalters. I. Die althochdeutsche Literatur*, München 1918 (Handbuch des deutschen Unterrichts an höheren Schulen hg. v. A. Matthias VI 1). [373]

S. Aschner, *Geschichte der deutschen Literatur*, Band I. *Vom 9. Jahrh. bis zu den Staufern*, Berlin 1920 (German. Studien, hg. von E. Ebering, H. 6). [374]

Das Werk von E. ist sowohl im allgemeinen das wissenschaftlich verlässigere und zeigt sich im besondern auch für die uns berührenden Fragen sehr gut unterrichtet. Für die einzelnen Punkte muß ich auf die Inhaltsverzeichnisse verweisen, die reiches Material (allerdings nicht immer neu) ergeben werden. Erwähnen möchte ich 81 f. über die liturgischen Bücher eines Klosters, S. 207 das Augsburger Gebet Clm. 3851 s. X/XI und seine Verwendung in der Liturgie (*Orationes pro peccatis*), 257 die Murbacher Hymnen der Hs. Bodl. Bibl. Jun. s. IX (vgl. Aschner 181 u. 222), 348 *Benedictio nuptialis*, 352 Entstehung der Sequenzen innerhalb der Liturgie (vgl. Aschner 64 Anm. 36) u. v. a.

Auch A. H. Kober, *Geschichte der religiösen Dichtung in Deutschland. Ein Beitrag zur Entwicklungsgeschichte der deutschen Seele*, Essen 1919. (Ein Buch, bei dessen Benützung von den Anfängen herauf bis zu Reinhard Johannes Sorge durchweg Vorsicht anzuwenden ist!) S. 26 u. 40 Erwähnung der Messe<sup>1</sup>, S. 15 Entstehung der Sequenzen<sup>2</sup>. [375]

Wir können dann zu speziellen Fragen übergehen.

U. Stökle, *Die theologischen Ausdrücke und Wendungen im „Tristan“ Gottfrieds von Straßburg*<sup>3</sup>, Tübinger Diss. (Ulm 1915). 15 ist vom liturgischen *benedicat Deus* — „gebenediet si“ — gesprochen. V. 5015 „empfangen den Segen“ bezieht sich auf die *benedictio ensis* (Franz II 289 f.) bei der Schwertleite; S. 80 ff. Segen beim Gottesurteil V. 15641 f.; V. 15100 „da sol man kriuzen vür den hagen“ = *benedictio nubium* (Franz II 54) (Anm. 5 Wettersegnen!); V. 15101 „segnen vür den gaeen tot“ (*a subitanea et improvisa morte*). S. 19: V. 6126 (beim Zweikampf *Tristans* mit Morold) ist vom Hl. Geist die Rede. Vor dem Turnier wurde eine *Missa de spu sco* gelesen. — S. 25 f. Schilderung der inleite 1954—1965 (= *benedictio post partum*, Franz II 209. 224), S. 26 die Taufe; S. 30 Messe: M. vor der Schwertleite 5013, vor dem Ordale 15655. Auch beim Abschnitt „Bilder und Vergleiche“ muß St. öfter auf Reminiszenzen und Hymnen, Sequenzen, Litaneien aufmerksam machen (z. B. S. 38. 39. 42). Im allgemeinen darf wohl angenommen werden, daß

1) „Während die römische Form im 15. Jahrhundert nur noch 5 Sequenzen zählt, kennt die Augsburger Agenda im 12. Jahrhundert schon 47, natürlich in lateinischer Sprache; die Mitwirkung des Volkes beschränkt sich auf ein kurzes Kyrie eleison.“

2) „Man dehnt das Schlußalleluja der Messe(?) durch Verlängerung der Melodien.“

3) Dazu H. Fischer, *Über Gottfried von Straßburg*. Sitz.-Ber. d. k. b. Akad. d. Wissensch. Philos.-philol. u. hist. Kl. 1916, 5.

viele Wendungen, z. B. aus NT oder den Psalmen nicht direkt auf den Dichter gewirkt haben, sondern durch das Medium der Liturgie hindurchgegangen sind<sup>1</sup>. [376

M. Böhme, *Das lateinische Weihnachtsspiel*, Leipzig 1917 (Beiträge zur Kultur- und Universalgeschichte, hg. von K. Lamprecht, fortgeführt von W. Goetz 40. H. NF 5)<sup>2</sup> und K. W. Ch. Schmidt, *Die Darstellung von Christi Höllenfahrt in den deutschen und den ihnen verwandten Spielen des Mittelalters*. Diss. Marburg 1915. Besonders die zweite Arbeit geht, abgesehen vom liturgischen Ursprung<sup>3</sup>, den auch Böhme richtig heraushebt, recht deutlich auf die liturgischen Zusammenhänge ein. S. 18: Die erste greifbare Andeutung einer dramatischen Darstellung der Hf. finden wir im kirchlichen Ritual und zwar in einem Prozessionale, das am Palmsonntag in vielen Gegenden des Nordens aufgeführt wurde, Anfang s. IX. S. 19f.: Am nächsten kommt der dramatischen Darstellung der Hf. das Ritual der *Elevatio crucis*, ein Teil des „Ostersepulchrum“, das außer der *Elevatio*, d. h. dem Aufheben des begrabenen Gegenstandes vor dem „*Matutinum*“ des Ostermorgens noch die Feier der *Depositio crucis* und der *Visitatio sepulchri* bringt. Es wird erwähnt eine *Elevatio* in den *Agenda ecclesiae Argentinensis* (Col. 1519) 251, eine *elevatio* im Cod. Pal. lat. 448, eine der Kirche St. John the Evangelist in Dublin, eine in Barking um 1500, dann der *Ordo Augustensis* I 2, 9—18 bei Milchsack, Die Oster- und Passionsspiele I (Wolfenb. 1880) 127. S. 23 unsichere Andeutungen über das Vorkommen des *Tollite portas* nach dem 24. Ps.<sup>4</sup>. Heranziehung des *Canticum triumphale* bei Daniel, *Thes. hymn.* II 315 (*sermo* 137 *de tempore* S. Aug. Migne P. L. 39, 2061). Es folgen dann zunächst die Osterspiele, die sich am nächsten an die Elevation anlehnen: Klosterneuburger Osterspiel, Osterspiel von Muri, St. Galler Passionsspiel von 1330, Frankfurter Dirigierrolle von 1360, Innsbrucker Fronleichnamsspiel von 1391, Erlauer Osterspiel V s. XV. [377

Von einer „*Essener Auferstehungsfeier aus dem Mittelalter*“ berichtet

H. Dausend O. F. M., Heimatblätter für das Industriegebiet 2 (1920) 1, 8 ff. [378

Damit haben wir schon den Boden der Folklore betreten. Der eben genannte

H. Dausend O. F. M. spricht unter dem Titel *Ein alter Fastenbrauch* in den Heimatblättern der Roten Erde I (1920) 6, 196 ff. über das sog. „Hungertuch“, und [379

Fr. Heeger, *Etwas über „Wurmsegen“* im Bayerland 30 (1918/9). 6, 109 ff. bringt aus Müllenhoff-Scherers *Denkmälern* 3 ed. Steinmeyer einen Segen aus Prüf bei Regensburg: Job lag in dem miste . . . , der zu Franz, *Bened.* II 415 zu stellen ist<sup>5</sup>. [380

Hier erwähne ich auch zwei Arbeiten aus der französischen Literaturgeschichte:

C. J. Merk, *Die Anschauungen über die Lehre und das Leben der Kirche im altfranzösischen Heldenepos*, Halle 1914 (Beiheft zur Zeitschr. für roman. Philol. H. 41), bringt im zweiten Hauptteil (Anschauungen über das Leben der Kirche) Kap. 12 etwas von Kirche und Gottesdienst und davon 3 (S. 147) über Messe, Matutin, Vesper;

<sup>1</sup>) Für die Frage, ob Gottfried Geistlicher gewesen sei, vermögen aber solche Einzelheiten m. E. nichts zu entscheiden. Vgl. auch Thiel, *Hist. Jahrb. d. Görresges.* 41, 20 ff.

<sup>2</sup>) Lit. Zentralblatt 1918, 127.

<sup>3</sup>) Ganz beiläufig erwähnt auch bei H. Kreitmair S. J., *Mittelalterliche Mysteriespiele*. Stimmen der Zeit 93 (1917) 595. Vgl. auch L. Traube, *Zur Entwicklung der Mysteriesbühne*. Aus „Schauspiel und Bühne“, München 1880 H. 1, wiederabgedruckt in Vorl. und Abh. III, 293 ff.

<sup>4</sup>) Über die Verwendung des *Tollite portas* in den heutigen Osterriten der katholischen Diözesen scheint Verf. so gut wie nicht unterrichtet zu sein.

<sup>5</sup>) Etwas verwirrt klingt dagegen, was W. G. Treiber, *Bayerland* XXXII, 25 S. 411 über Blasiussegen und Lichtmeß bringt. In liturgischer Beziehung recht lückenhaft ist R. Kleinpaul, *Das bekränzte Jahr*, Berlin u. Leipzig 1920; etwas oberflächlich Ed. Stemplinger, *Hellenisches im Christentum*. N. Jhb. f. d. klass. Altert. 1918 II 4/5, 81—89.

4 (S. 155 f.) über Leichengottesdienst und Begräbnis, im 13. Kap. über die Sakramentalien (S. 158—164). [381]

Bei P. Scheuten, *Das Mönchtum in der altfranzösischen Profandichtung (12.—14. Jahrhundert)*, phil. Diss. Münster 1918 oder Beiträge zur Gesch. des alten Möncht. 7, Münster 1919 kommen in Betracht S. 68 über Messe und Chorgesang, S. 69 Kyrie und Sequenz bei Gautier de Corney, S. 70 Stundengebet. [382]

## VIII. Die Liturgie im Übergang vom Mittelalter in das Reformationszeitalter.

Da die mittelalterliche Liturgie auch über die gewöhnlich angenommenen Grenzen hinübergedrungen ist und sogar in den reformierten Kirchen selbst eine lebendige Rolle spielte, möchte ich in aller Kürze auf einige Publikationen über diese Übergangszeit hinweisen, soweit sie für dieses Weiterdringen bezeichnend sind.

A. Hauck, *Kirchengesch. Deutschlands* V 2. Hälfte, Leipzig 1920 bringt S. 1081 ff. eine Notiz, wo von den religiösen Forderungen der Taboriten und ihrem naturgemäßen Bruch mit den kirchlichen Traditionen gehandelt wird. Die herkömmliche Form der Messe wird abgelehnt (S. 1082). Die Liturgie bestand lediglich in der Vorlesung des aus Joh. 13, Luk. 22, Mt. 26 und 1 Kor. 11 zusammengeführten Berichts über die Einsetzung des Sakraments. [383]

Haack, *Luther und die Liturgie*, Allgem. evang.-luth. Kirchenzeit. I 51, Nr. 6, Leipzig 1918, II Nr. 7. [384]

Kawerau, *Luthers Randglossen zum Mariensalter*, Theol. Studien u. Kritiken hg. v. Kattenbusch u. Loofs 1917, 1. [385]

P. Althaus, *Zur Einführung in die Quellengeschichte der kirchlichen Kollekten in den lutherischen Agenden des 16. Jahrhunderts*. Rede beim Rektorwechsel. Leipzig 1919. [386]

Fr. Rendtorff, *Luthers „ungefährliche Kirchengebräuche“* in Studien zur Reformationsgeschichte und zur Prakt. Theologie G. Kawerau an seinem 70. Geburtstag dargebracht. 2. Teil, Leipzig 1917, S. 145—156<sup>1</sup>. [387]

Benrath, *Die 5 Agendenreformen unter Herzog Albrecht*. Altpreussische Monatshefte Bd. 57/58, 1920/21. [388]

G. Waters, *Die Münsterischen katholischen Kirchenliederbücher vor dem 1. Diözesangesangbuch 1677*. Eine Untersuchung ihrer textlichen Quellen. Diss. Münster 1916. S. 9 ff.: 2 in M. gedruckte Andachtsbücher mit deutschen Hymnen und Sequenzen. 1. Kap.: Das Oldtuedder Buch hg. von Johann v. Detten 1593; 13 ff.: Die Übersetzungen lateinischer rhythmischer Texte in diesem Buch: *Ales diei nuntius, Pange lingua gloriosi corporis, Veni creator spiritus, Te lucis ante terminum, Vexilla regis prodeunt, Ad cenam agni providi*. Diese Hymnen hat D. fast wörtlich aus der hochdeutschen Übersetzung des Rutger Edinger ins Niederdeutsche übertragen. Folgende hat er ohne Anschluß an Edinger übersetzt: *Ave maris stella, Christe qui lux es et dies* (im Brev. Monast. 1518 bei der Komplet in *Sabbatis, in ieiunio et in profestis*, im Brev. Rom nicht aufgenommen), *Fit porta Christi pervia, O tortuose serpens, Quem terra pontus aethera*. 22 f. Übers. von Anal. Hymn. LIII, 70: *Sancti Spiritus adsit nobis gratia* (nach D. von einem Rupertus Francorum rex). Das 2. Kapitel behandelt das Gesangbuch „Brautschatz“ von 1631. 26 ff. die zum Teil dem Oldtuedder-Boick entnommenen Gesänge, zum Teil den deutschen Messen Edingers, zum Teil einigen Kirchengesängen, zum Teil nicht nachgewiesenen Quellen. 40 die Sequenzen und Prosen: *Verbum bonum et suave, Stabat mater, Lauda Sion, Sancti Spiritus adsit, Veni sancte Spiritus* u. a., 45 *Dies irae*. [389]

<sup>1</sup>) Dazu Rendtorff, *Die Geschichte des christlichen Gottesdienstes unter dem Gesichtspunkte der liturgischen Erbfolge* 1914.



## Ergänzungen zur liturgischen Literatur für das 4.—15. Jahrh. im Abendland

(bes. aus ausländischer Literatur)

zusammengestellt von Odo Casel O. S. B.

### I. Ausgaben, Handschriften, Bibliotheken.

- I. Herwegen** O. S. B., *Taufe u. Firmung nach dem römischen Missale, Rituale u. Pontificale* = Kleine Texte für Vorlesungen und Übungen 144. Bonn 1920. Vollständiger Abdruck der Karsamstagsliturgie bis zur Taufwasserweihe, des *Ordo baptismi adultorum*, des mit Kürzungen von ihr abgeleiteten *Ordo baptismi parvulorum*, endlich des *Firmitus*. A. Schn. [390]
- The Bobbio Missal* (Bradshaw-Soc. 53) vol. I Ld. 1917. Faksim. des Ms. Paris. lat. 13246. [391]
- G. F. Warner**, *The Stowe Missal*. Vol. II. Ld. 1915 (I 1906 erschienen). [392]
- H. Bannister**, *Missale Gothicum. A Gallican Sacramentary* Ms. Vat. Reg. Lat. 317. I. Text and Introduction. II. Noten (Bradshaw-Soc. 52, 54). Ld. 1917. [393]
- H. Wilson**, *The Calendar of St. Willibrord*. Ld. 1919. Der älteste kirchliche Kalender, aus dem *Cod. Epternacensis* (ms. lat. 10837 der Nat.-Bibl. Paris). [394]
- P. Sejourné**, *Liber ordinarius von St. Martin in Utrecht* (12. —13. Jhd.). Utr. 1920. [395]
- M. Rule**, *The Queen of Sweden's „Gelasian Sacramentary“* I. (Journ. of Theol. Stud. 15 [1914] 196—225). [396]
- Lohier**, *Notes sur un ancien sacramentaire de l'abbaye de St. Wandrille* (Mél. d'hist. Moeller 1914, 407—419) studiert ein Sakr. des 11. Jhd., jetzt in Rouen. [397]
- D. de Bruyne**, *Les notes liturgiques du manuscrit 134 de la Cathédrale de Trèves*. (Rev. bén. 33 [1921] 46—52.) Eine unvollständige gallikanische Evangelienperikopenordnung des 8. Jhd., die von der des Lektionars von Luxeuil und des Missale von Bobbio in einigen Stücken abweicht. A. W. [398]
- P. Cagin**, *Le Sacramentaire d'Angoulême (Gélasien)*. (Angoulême 1918) K. M. [399]
- K. Haebler**, *Das Missale für die Diözese Lebus* (Missale Lubucense). Nordisk Tidskrift för Bok- och Biblioteksväsen 2, No. 1—2, 53—76. K. M. [400]
- F. Courtoy**, *L'Evangélaire de la Collégiale Notre-Dame de Namur*. Annales de la Soc. archéol. de Namur. 33 (1919) 209—224. K. M. [401]
- U. Chevallier**, *Manuscripts et incunables liturgiques du Dauphiné*. Bibl. Lit. 38, 2 Liefgr. Paris 1920. K. M. [402]
- K. Mohlberg** O. S. B., *Spuren eines verlorenen Liturgiebuches des Liber capitularis Stephans von Tongern*. Mélanges d'hist. Moeller (1914) 350—360. K. M. [403]
- E. Vykoukal** O. S. B., *Ein unbekanntes liturgisches Kapitular aus der Karolingerzeit*. Mélanges Moeller 1 (1914) 337—349. K. M. [404]
- C. Vivell** O. S. B., *Ein anonymen Kommentar zum Micrologus des Guido d'Arezzo*. Stud. u. Mitt. N. F. 4 (1914) 56—80. K. M. [405]
- H. Lawlor**, *The Psalter and Martyrology of Ricemarch*. H. Bradshaw-Soc. 47—48 (1914). K. M. [406]
- O. Drinkwelder**, *Ein deutsches Sequentiar aus dem Ende des 12. Jhd.* Graz 1914. K. M. [407]
- U. Chevallier**, *Repertorium hymnologicum VI: Préfaces — Tables*. Grenoble 1920. K. M. [408]
- J. Troxler**, *Liturgisches aus Beromünster* (Tropen u. Cantiones). Zeitschr. f. Schweiz. Kirchengesch. 14 (1920) 112—123. K. M. [409]
- G. Morin**, *D'où provient le Missel de Bobbio?* (Rev. bénéd. 1914, 326—332). Aus der Septimania. [410]



**A. Wilmart** O. S. B., *Le Palimpseste du Missel de Bobbio* (Rev. bénéd. 23 [1921] 1—18). „Le M. de B. . . est . . . un ouvrage ou, si l'on aime mieux, la copie d'un ouvrage composé, compilé par et pour des Irlandais“, und zwar höchstwahrscheinlich in Norditalien, in der Umgegend von Bobbio. [411]

**A. Spagnolo**, *Tre calendari medioevali, con prefazione storica*. Verona 1916. [412]

**A. Albareda**, **F. Br. Prieto** und **Gr. Suñol** O. S. B., *La Imprenta de Montserrat ss. XV—XVI, Hallazgo del Missale Benedictinum (Monts. 1499), La Liturgia dels nostres impresos (segles XV—XVI)* (Analecta Montserrat. II 1919) berichten über die erste liturgische Drucktätigkeit der Benediktiner von Montserrat; besonders wichtig ist das *Missale Bened.* von 1499. [413]

**P. Ortmayr**, *Zur Perikopenfrage. D. Comes in einer Bibelhandschrift von Ardagger aus dem 11. Jhd. und die Perikopen des heutigen Römischen Meßbuches.* (Theol.-prakt. Quartalschrift 74, 59—65.) Macht mit einer an Perikopen besonders reichen Urkunde bekannt, die mit den besten Evangelienperikopentafeln der karolingischen Epoche starke Berührungen aufweist, am nächsten aber der bei G. Swarzenski, *Die Salzburger Malerei*, Lpzg. 1913 Anhang III bekannt gemachten Ordnung der Hs. Stiftsbibliothek St. Peter a X. 6 aus der ersten Hälfte des 11. Jhd. steht. A. B. [414]

## II. Liturgie bei den Autoren.

**J. H. Srawley-T. Thompson**, *St. Ambrose „On the Mysteries“ and the treatise „On the Sacraments“ by an unknown author.* Lond. 1919. Übersetzung und Abhandlungen über Taufe, Firmung, Eucharistie, liturgische Lesungen usw. [415]

**G. Morin**, *Sancti Aureli Augustini tractatus sive sermones inediti ex codice Guelferbytnano 4096.* Kempten 1917. 95 Traktate, davon 72 augustinische, von denen 32 noch nicht ediert sind. Darin Angaben über die *redditio symboli*, Eucharistie usw. [416]

**M. L. McClure-Feltoë**, *The Pilgrimage of Etheria.* Lond. 1919. [417]

**Fr. Schubert**, *Die Meßerklärung der „Gemma animae“.* Theol. u. Gl. 1915, 628—644. [418]

**F. X. Seppelt**, *Monumenta Coelestiniana* (Quellen u. Forsch. aus d. Geb. d. Gesch. 19, Paderb. 1921) bietet im 2. T. des *Opus metricum* S. 92—109 eine Beschreibung des Ritus der Papstkrönung Bonifaz' VIII. Das *op. m.* stammt von dem für Liturgisches interessierten Kard. Stefaneschi, von dem vielleicht der 14. ordo herührt. Seppelt gibt sachliche Anmerkungen. Ad. Rücker. [419]

## III. Messe, Kirchenjahr, Feste, Brevier, Gebete, Benediktionen u. ä.

**J. W. Legg**, *Studies in Church history: Essays liturgical and historical*, London 1917 handelt u. a. über die Kollekten, die Segnung des bischöfl. Palliums und den Gebrauch der Kerzen bei den Prozessionen der gallikanischen Kirche. [420]

**D. Buenner** O. S. B., *La formation du Missel Romain, V.—XVI. siècle* (La vie et les arts lit. 1919, 14—21; 1920, 248—255; 385—398) beginnt eine Geschichte des M. R. [421]

**H. Lietzmann**, *Sacramentarium* (Pauly-Wiss. RE 2. Reihe I 1664—1667). Kurze Übersicht über die vorhandenen Sakramentarien. [422]

**A. Amelli** O. S. B., *Un nuovo contributo alla storia o genesi del Canone primitivo della Messa* (Riv. liturg. 7 [1920] 33—35) führt aus Cod. Casin 384 (saec. 10) fol. 97<sup>r</sup> eine Stelle an: *Qualem Missam Apostoli canebant vel alii post ipsos? Missam sanctam quae sic incipit: Dominus n(ost)er Jh(esu)s in qua nocte tradebatur. Unde Apostolica dicitur, sed (postea) doctores composuerunt in capite et in fine, quod ibi modo cantatur. Et sicut gemma in anulo concluditur aur(e)o, sic ista missa secreta inclusa est in medio.* Der Autor scheint gelehrter Mönch von Casino des 9. oder 10. Jhd. zu sein. *Missae secreta* = Canon entspricht der *oratio secretalis* des hl. Ambrosius; gleiche Bedeutung im Mozarabischen Ritus, wo es heißt: *post missam secretam*. Dort auch die

Formel: *Dominus noster Jesus Christus in qua nocte tradebatur. Missa apostolica* soll apostolischen Ursprung andeuten. Die Worte: *quia ipse Dominus noster Jesus Christus in qua nocte tradebatur* auch in der Anaphora Serapionis. H. H. [423]

P. Batiffol, *Un texte peu remarqué de St. Augustin sur le canon de la messe* (Journ. of theol. stud. 1915, 538—541) will beweisen, daß das *uerbum* in den *preces sanctae* (= Kanon) bei Aug. der Einsetzungsbericht ist. [424]

E. Cocchia, *Le origini dell' Eucarestia e la genesi etimologica della parola „messa“* (Rassegna Nazionale 1920, 167—189; 251—268) nach einigen nicht einwandfreien Erörterungen über Ursprung der Eucharistie, erklärt Bedeutung von *dimissio* u. *oblatio*. Meint, Commodian, *Carmen apologeticum: Stat miles ad missam: unus audit et executit alter* beziehe sich auf die Messe. H. H. [425]

E. Caronti, *Il prefazio de la Messa* (Riv. liturgica 1920, 16—27). [426]

Besse O. S. B., *Préface de la Messe* (Rev. des Jeunes 1920, 7—17). [427]

R. H. Connolly O. S. B., *Liturgical Prayers of Intercession. I. The Good Friday Oraciones Solemnes* (Journ. of theol. stud. 21 [1920] 219—232). Findet Hinweise auf die feierlichen Fürbitten des Karfreitags in den *Auctoritates*, die dem Briefe Coelestins I. an die gallischen Bischöfe (431) angehängt sind, in der anonymen Schrift *de uocatione omnium gentium* I 12, in verschiedenen Briefen des hl. Augustin z. B. ep. 217 *ad Vitalem*; ep. 55, 18; *sermo* 285 n. 1; 286 n. 1. Nach ep. 55 *communis oratio uoce diaconi indicitur*. Der Priester *clara uoce orat. Diaconus clamat: Flectamus genua* (*serm.* 286). Diese *solemnes orationes* lassen sich für Rom bis zum 5. Jhd. verfolgen, wahrscheinlich auch für Gallien. Sie werden gegen die Pelagianer angeführt und genannt *oratio fidelium, communis oratio*. Diese Bittgebete stehen nicht im Zusammenhang mit der Litanei des Diakons in der orientalischen Kirche, sondern sind Bestandteile der gewöhnlichen römischen Messe. H. H. [428]

K. J. Merk, *Der Konsekrationstext der römischen Messe. Eine liturgiegeschichtl. Darstellung* (Rottenb. a. N. 1915). Über die sehr anfechtbaren Aufstellungen des Verf. vgl. A. Baumstark, *Theol. Rev.* 15 (1916) 342—350. [429]

J. Brinktrine, *Das Vaterunser als Konsekrationsgebet* (*Theol. u. Gl.* 9 [1917] 152—154) behandelt den bekannten Brief Gregors d. Gr. an Johannes von Syrakus; doch scheint mir die Deutung Probsts vorzuziehen. [430]

R. H. Connolly O. S. B., *Pope Innocent I. „De nominibus recitandis“* (Journ. of theol. stud. 1919, 215—226). Der Papst spricht nicht von der Lesung der Diptychen nach der Konsekration, sondern von den Namen der Gläubigen, die eine Opfergabe gebracht hatten; diese wurden nach der Sekret verlesen. [431]

T. Bergh, *Di una cerimonia della Messa solenne* (Riv. lit. 1918, 112—120). Der Brauch, daß im heutigen Hochamt der Subdiakon mit einem Velum die Patene hochhält, erklärt sich aus einem früheren Brauch der Papstmesse, wonach anfangs ein Akolyth, später ein Subdiakon eine Partikel der in der vorhergehenden Messe konsekrierten Hostie auf der Patene trug, bis die Partikel am Schluß des Kanons in den Kelch geworfen wurde. [432]

A. Frezet, *Les Cérémonies de la grand-Messe capitulaire à N. D. de Reims dans l'ancien rite remois*. (La vie et les arts liturgiques. 1919 Dez. 1920 Jan.-März.) [433]

P. Batiffol, *L'ordinaire de la Messe selon l'usage de Paris; une traduction française du XIV siècle* (La vie et les arts lit. Febr. 1920). Der Pariser Ritus ist identisch mit dem der Dominikaner. Diese hatten ihn in Paris angenommen und behielten ihn bei, während Paris im 16. Jhd. das römische Missale Pius V. annahm. H. H. [434]

E. Caronti O. S. B., *„Suscipe sancta trinitas“ dittici o „orationes solemnes“?* (Riv. d'apol. crist. 1919, 293—307) führt die wahrscheinlich gallikanische Oratio auf die römischen Diptychen zurück. [435]

E. Caronti, *Le Apologie della Messa* (Riv. d'apol. crist. 1920, 1—31) behandelt die später durch die für die Privatmesse geschaffenen *libelli missae, missalia plenaria* eingefügten, dem Privatgebet sich nähernden Teile der Messe (= *Apologia Sacerdotis*), die meistens ein Schuldbekenntnis enthalten. [436]

**Thurston**, *The „Confiteor“* (The Month 1915, 258 ff.). Ableitung von den sog. *Apologiae*, Formeln orientalischen Ursprunges, die im 6. od. 7. Jhd. ins Abendland kamen und ein Bekenntnis der eigenen Unwürdigkeit enthielten. [437]

**J. Brinktrine**, *Die transformatio (transfiguratio) corporis et sanguinis Christi in den alten abendländischen Liturgien*. Theol. u. Glaube 8 (1916) 311—318. K. M. [438]

**L. Canet**, *Sur une rubrique du Missel romain: In sabbato sancto Paschae* (Mél. d'archéol. et d'hist. 35 [1915] 141—160). Die jetzige „Vesper“ am Karsamstag ist ein (außerhalb Roms entstandener) Kommuniongesang, neben dem noch eine Vesper bestehen konnte. [439]

**C. L. Feltoë**, *The Saints commemorated in the Roman Canon*. Journ. of Theol. Stud. 15 (1914) 226—235. K. M. [440]

**C. Dumaine**, *Les saints du canon de la messe*. Paris 1920. K. M. [441]

**C. Vivell O. S. B.**, *Wie wurde in das gregorianische Sacramentar und Antiphonar Fremdes eingeschoben?* Caec. Ver. Org. (1916) 140—141. K. M. [442]

**P. Schlager**, *Über die Meßerklärung des Franziskaners Wilhelm von Gouda*. Franziskanische Studien 1919, 323—336. Diese „Expositio miste | riorū misse et verus mo | dus rite celebrandi“ ist wohl zwischen 1480 und 86 in Köln erschienen und findet sich handschriftlich im dortigen Stadtarchiv. In einzigartigem Erfolge bis 1504 rund 25 Auflagen. Ausführliche Behandlung der Vorbereitungen zur Messe. Meßeinteilung nach der rememorativ-allegorischen Methode: Der Introitus stellt z. B. die Menschwerdung Christi dar. Gloria mit den früher bei Muttergottesfesten üblichen Tropen. „Kollekte“, weil der Priester *consciis secretorum petita populi colligit et offert Deo*. In den meisten Messen drei Kollekten, weil *tres magi tria munera obtulerunt*. Noch Abweichung der Gebete und Zeremonien beim Oblationsakt von den jetzigen. Eigenartige Zerlegung des Memento und Begründung der lauten Rezitation des *Pax Domini* bei Brechung der Hostie. Die heutigen Postcommunien heißen *Complendae*, im Gegensatz zu *Duranti* noch keine Erwähnung des Johannes-Evangeliums. A. Schn. [443]

**A. Wilmart O. S. B.**, *À propos des jours sans liturgie, Remarques sur la formation du cycle temporal* (La vie et les arts lit. März 1921, 213—220) gibt einen kurzen, klaren Überblick über die Entstehung des Kirchenjahres. [444]

**Camblaso**, *L'anno ecclesiastico e le feste dei Santi in Genova nel loro svolgimento storico*. Atti della Soc. Ligure die Storia Patria, Gen. 1917. Collectarium des 13. Jhd. 1920: Coll. des 14. Jhd. [445]

**A. Spagnolo**, *L'Avvento e le sue Domeniche: le quattro Tempora e un documento veronese*. Note, Verona 1916. [446]

**T. Bergh O. S. B.**, *Le tre messe di Natale* (Riv. lit. 1916, 274—282) führt die drei römischen Messen auf Jerusalem zurück, wo eine Nachtfeier in Bethlehem (in Rom *ad praesepe*), eine Morgenfeier in Anastasis (S. Anastasia) und eine Tagesfeier in der großen Kirche (St. Peter) stattfand. [447]

**I. Schuster O. S. B.**, *Le tre messe di Natale* (ebd. 1920, 161—163). Die erste Messe war nur für wenige Teilnehmer, die zweite für die Griechen, die dritte die eigentliche Feier. [448]

**J. van Houtrijve O. S. B.**, *Septuagésime*. Löwen 1920. [449]

**C. Callewaert**, *La durée et le caractère du Carême ancien dans l'église latine* (Coll. Brugens 18 [1913] 19 [1914]). Die Quadragesima war ursprünglich mehr dem Gebete als solchem gewidmet. Daher reichten die 40 Tage vom ersten Fastensonntag bis Ostern. Später, als man das Fasten einseitig betonte, fielen die Sonntage fort, und man war gezwungen, dafür die Wochentage vom vorhergehenden Mittwoch bis zum ersten Fastensonntag mit zur Fastenzeit zu rechnen. [450]

**C. Callewaert**, *Le Carême primitif dans la liturgie mozarabe* (Rev. d'hist. eccl. [1914] 23—33). [451]

**C. Callewaert**, *Le Carême à Milan au temps de S. Ambroise* (Rev. bén. [1920] 10—21). [452]



- C. Callewaert, *Le Carême à Turin au V<sup>e</sup> siècle d'après S. Maxime* (Rev. bén. 32 [1920] 132—144). [453]
- I. Schuster O. S. B., *Le sacre stazioni quaresimali secondo l'ordine del messale Romano*. Note storiche et preghiere. Rom 1915. [454]
- C. Callewaert, *La messe stationale à St. George au lendemain du mercredi des Cendres* (Collationes Brug. 1916). [455]
- C. Callewaert, *De quadragesimali statione ad S. Silvestrum et Martinum* (Eph. lit. [1921] 54—60). [456]
- Harscouet, *Notes sur les messes du Carême*. S. Brieuc 1919. [457]
- U. Berlière O. S. B., *Les stations liturgiques dans les anciennes villes épiscopales* (Rev. lit. et mon. 5 [1920] 213—216, 242—248). [458]
- U. Berlière O. S. B., *Le Mandatum du Jeudi Saint* (Rev. lit. 5 [1920] 134—139). K. M. [459]
- R. Buchwald, *Die oratio pro Judaeis in der Karfreitagsliturgie*. Schlesisches Pastoralblatt 1915, 35—39. Daß die Juden Jesus durch Kniebeugen verspottet hätten, ist in den Evangelien nicht berichtet. Nach und nach kam aber namentlich dank der Apokryphe alles, was an Mißhandlungen Jesu bekannt war, ins Schuldbuch der Juden. Einfluß auf die Karfreitagsliturgie noch nicht im Gelasianum, erst in den von Martène gesammelten liturgischen Manuskripten des 9. Jahrhunderts, also zeitlich zusammenfallend mit der Richtung Amalars. A. Schn. [460]
- De Santi S. J., *Il giorno di Pasqua negli antichi riti papali*. Civ. Catt. 1920 3—16, 211—226. [461]
- I. Schuster O. S. B., *La liturgia pasquale nei monasteri benedettini e nel patriarchio lateranense*. (Riv. Lit. [1915] 11—23.) [462]
- D. Cambiaso, *Le Rogazioni genovesi antichi*. Rivista diocesana genovese (1915) 153—221. K. M. [463]
- H. Rabotin, *Les grains d'encens du cierge pascal* (La vie et les arts lit. März 1921, 221—225). Ein guter Aufsatz, der neues Licht auf den Ritus der Osterkerzenweihe wirft. [464]
- L. Beauduin O. S. B., *L'initiation chrétienne au VII<sup>e</sup> siècle*. Cours et Conférences des Semaines Liturgiques 2 (1914) 325 ff. [465]
- L. Gougaud O. S. B., *Le cœur vulnéré du Sauveur dans la piété, l'iconographie et la liturgie* (La vie et les arts lit. März 1921, 198—209) handelt über Entstehung und liturgische Verwendung der Herz-Jesu-Andacht. [466]
- O. Huf S. J., *Liturgische Studien I. Oorlogsfeesten*. Studien op den liturgischen Feestkalender. Bussum 1915. —, *Liturgische Studien II. Krijgsgebeden en Oorlogs-Missen*. Studien op het Missale Romanum. Bussum 1917. Angeregt durch den großen Krieg ging Verfasser den Einwirkungen der Kriege auf die Liturgie nach. Der erste Band behandelt die im Anschluß an Kriege erfolgten Erweiterungen und Veränderungen des römischen Festkalenders. Da H. bei den behandelten Festen nicht nur ihre Geschichte, insoweit sie mit Kriegsnot zusammenhängt, behandelt, sondern ihrem ganzen Umfang nach von den Anfängen in der Volksfrömmigkeit bis zur jüngsten Kalenderreform, so wachsen sich die einzelnen Abschnitte zu heortologischen Monographien aus. Es sind behandelt die Feste: VII Dolorum B. M. V., B. M. V. Auxilii Christianorum, Prec. Sanguinis D. N. J. C., Visitationis B. M. V., Transfiguratio D. N. J. C., Sti Stephani Reg. Hung., Nativitatis B. M. V., Ss. Nominis B. M. V., Ss. Rosarii B. M. V., Omnium Sanctorum. — Band II beschäftigt sich in Erweiterung einiger Zeitschriften-Artikel mit einer ziemlich großen Zahl von Kriegsgebeten und Kriegsmeßformularen unseres Missales. Auch einige der Meßformulare des *Proprium de Tempore* und einige Friedensbitten der späteren Teile des *Ordinarium Missae* will der Verfasser als in Kriegszeiten entstanden gehalten wissen. Im Anhang wird der Einfluß des Weltkrieges auf die Liturgie behandelt. Zahlreiche zerstreute Bemerkungen über einzelne Offizien und Formulare, gute Literaturangaben, sowie ausführliche Register (am Schluß des 2. Bandes) erhöhen den Wert der Arbeiten. Etwas gedrängtere



Darstellung wäre wünschenswert. — Zu einer Einzelfrage nahm der Verfasser später noch einmal Stellung: *De Fel-omstreden Dateering eener leonianische Oorlogs-Miss. Tijdschrift voor Liturgie* 1 (1919) 36—43. A. W. [467]

**Stapper**, *Zur Geschichte des Fronleichnams- und Dreifaltigkeitsfestes*. (Katholik [1916] 321—330.) [468]

**R. Louls**, *Saint Thomas liturgiste* (Rev. des Jeunes [1920] 558—583). Die ältesten Biographen und Kataloge schreiben das Festoffizium von Fronleichnam dem hl. Thomas zu, während der offizielle Katalog seiner Schritten, der den Prozeßakten seiner Kanonisation angefügt wurde, davon ganz schweigt. P. Mandonnet erklärt das so, daß das Offizium nicht mehr Privateigentum des hl. Thomas war, nachdem es einmal in die kirchliche Liturgie aufgenommen worden war. Im 15. Jahrh. entstand die Legende, daß auch der hl. Bonaventura von Urban IV. eingeladen wurde, ein Offizium für das Fest zu verfassen. Unhaltbar ist die Ansicht von G. Morin, *L'office cistercien pour la Fête-Dieu, comparé avec celui de Saint-Thomas* (Rev. bénéd. [1910] 236—246), wonach der hl. Thomas das Zisterzienseroffizium als Vorlage genommen habe; obwohl zahlreiche Ähnlichkeitspunkte vorhanden sind. Das Zisterzienseroffizium muß späteren Datums sein, da das Generalkapitel des Ordens das Fest erst im 14. Jahrh. einführt. H. H. [469]

**C. M. Thuente** O. Pr., *The liturgical office of the feast of the holy Name* (The Ecclesiastical Review 64 [1921] 1—10). Geschichtlich: S. Bernardin u. S. Johannes Capistran Apostel der Verehrung des hl. Namens. Der Ehrw. Bernardino dei Busti verfaßt Offizium, von Sixtus IV. approbiert. Wenn auch St. Bernhard nicht Verfasser der Hymnen, diese doch im Geiste des hl. Bernhard. H. H. [470]

**L. Gougaud**, *Sur trois anciennes fêtes de Notre Seigneur* (Bull. d'anc. littér. et d'archéol. chrét. 4 [1914] 208—210). K. M. [471]

**X**, *De vero ritu Romano in S. Liturgia* (Ephem. lit. [1918] 604—617) zeigt, daß die Päpste schon vor der Franziskanerzeit eine Reduzierung des Breviers vorgenommen hatten, die von letztern angenommen wurde [472]

**Thurston**, *The „De profundis“* (The Month [1918] 358—369) bekam im M. A. den Charakter eines Totengebets, vielleicht unter dem Einfluß der *Trina oratio*, die durch eine engl. monast. Regel, die *Concordia regularis*, um die Mitte des 11. Jahrh. eingeführt wurde. [473]

**R. H. Connolly** O. S. B., *An Ancient Prayer in the Mediaeval Euchologia* (Journ. of theol. stud. [1918] 132—144). Das Gebet über die neuen Früchte aus der „Ägypt. Kirchenordnung“, griechisch im Euchologion Goars, wird hier mit den Varianten aus 10 Hss. gegeben, die G. Mercati, *Alcuni scritti e brevi saggi di studii sulla Volgata* (Rom 1917) kollationiert hatte, und nach dem Testam. D. n. J. Chr. Die Ölsegnung der Äg. KO ist im Gelasianum benutzt. Der römische Ursprung der Äg. KO wird dadurch erhärtet, daß das Leonianum eine Segnung über Wasser, Milch und Honig enthält, wie jene einen Wasserbecher vorschreibt. [474]

**R. Buchwald**, *Kriegsgebete aus alter Zeit in unserem heutigen Missale*. Schlesisches Pastoralblatt 1915, 17—21. Die Orationen der Missa tempore belli kommen schon im Gelasianum vor. Eine reiche Auswahl von ursprünglichen Kriegsorationen ergibt das nach Buchwald erst 540 abgeschlossene Leonianum. Besonders dessen Orationes et preces diurnae. Beispiele etwa die jetzige Postkommunio des Donnerstags der Osterwoche, die jetzige Postkommunio am 12. Sonntag nach Pfingsten, die jetzige Oratio super populum am Dienstag nach Laetare. Die jetzige Kollekte am Pfingstfreitag, Postkommunio am Pfingstmontag, Kollekte am Pfingstdienstag lassen sich genau auf die Invasion der afrikanischen Vandalen 455 bestimmen. Aus der Belagerung Alarichs 409 stammt die Praefation der 34. missa diurna usw. Die meisten Spuren hat die Belagerung durch Vitiges 537/38 hinterlassen: In den acht Festmessen des hl. Xystus u. a. am 6. August, von denen Teile heute an den verschiedensten Stellen des Missale stehen A. Schn. [475]

E. Sperling, *Studien zur Geschichte der Kaiserkrönung und Weihe*. Stuttgart 1918. [476]

H. Rabotin, *La Consecration de Saintes Huiles le jeudi-saint* (La vie et les arts liturgiques [1920] 216—228). [477]

M. Andrieu, *La cérémonie appelée „Diligentia“*. (Rev. des sciences religieuses publiée sous la direction des professeurs de la faculté de théol. cath. de Strasbourg [Fortsetzung des Bulletin d'ancienne littérature et d'archéologie chrétiennes] 1 [1921] 62—68). Nach einem bisher unedierten Text aus dem Cod. Monac. lat. 14510 war dies eine Waschung der Confessio von St. Peter, die mit einer Erneuerung des in der Confessio hangenden Turibulums verbunden war. (Im Text wird statt *nudatum*, wofür A. *mundatum* vermutet, *udatum* zu lesen sein.) Damit wird eine Notiz des *Liber pontificalis* über Paschalis I. erläutert. [478]

M. Righetti, *Gli scongiuri contro i temporali* (Riv. lit. 277—283) erklärt die Oration *ad repellendes tempestates* aus dem antiken Dämonenglauben. [479]

K. Adam, *Die kirchliche Sündenvergebung nach dem hl. Augustin* (Forsch. z. christl. Literatur- u. Dogmengesch. Paderb. 1917) handelt über die öffentl. Buße, die Rekonziliation und über die liturgische Rezitation des *Paternoster* als Mittel zur Vergebung läßlicher Sünden. [480]

I. Schuster O. S. B., *Monachismo e Liturgia a Roma nell' alto Medio Evo*. (Riv. liturgica [1917] 193; [1918] 7, 145, 193, 241) beschreibt das Offizium der (über 80) römischen Klöster im hohen Mittelalter. [481]

I. Schuster O. S. B., *Il Monastero imperiale del Salvatore sul Monte Letenano* (Arch. della Soc. rom. di stor. patr. [1914] 393—451) über die liturg. Bräuche dieses Klosters (11. Jahrh.). [482]

L. Gougaud, *La danse dans les églises*. Rev. d'hist. eccl. 15 (1914) 1—33, 229—245. [483]

D. Camblaso, *La consecrazione delle vergini nella liturgia genovese*. Rivista diocesana genovese (1920) 159—163. K. M. [484]

W. Erben, *Schwertleite und Ritterschlag*, Beitr. zu einer Rechtsgesch. d. Waffen. Zeitschr. f. Hist. Waffenkunde 8 (1919). K. M. [485]

U. Stutz, *Schwertweihe*, Sav. Zeitschr. f. Rechtsgesch. 40 (1919) 312—313. K. M. [486]

A. Wilmart O. S. B., *Benedictiones Bobienses*. Bull. d'anc. Lit. et d'arch. chrét. 4 (1914) 176—187. K. M. [487]

W. Müller-Reiff, *Zur Psychologie der mystischen Persönlichkeit* (Berlin 1921) schildert die hl. Gertrud d. Gr. von Helfta als Vertreterin einer liturgischen Mystik, wenn dieser auch subjektive Frömmigkeitselemente beigemischt sind. [488]

#### IV. Liturgische Heiligenverehrung.

Grossi-Gondi, *Principii e Problemi di critica agiografica*. Rom 1919. [488a]

I. Schuster O. S. B., *Il Cielo agiografico nella liturgia italica prima dell' ero carolingio*. (Arte Cristiana [1917] 44—51.) [489]

L. Duchesne, *Sur le martyrologe dit de S. Jérôme*. Miscellanea Geronimiana 1920, 219—226. K. M. [490]

D. de Bruyne, *Fragments d'une Apocalypse perdue* (Rev. bénéd. 33 [1921] 97—109) führt die Antiphonen und Responsorien des *Officium apostolorum et martyrum*, die er nach einer Hs. des 9. Jahrh. (Migne, PL 78, 726—852) zitiert, auf die von ihm sog. *Reuelatio Esdrae* zurück, von der ein Rest im IV. Buch Esdras 2, 33—48 erhalten ist. Dieser Rest enthält mehrere in der Liturgie verwandte Texte. Ihre Zeit bestimmt er nicht genau: jedenfalls ist sie älter als das 6. Jahrh. n. Chr. [491]

J. M. Benac, *Les Saints du calendrier diocésain d'Auch*. Vol. II: 22. Mai—13. Aug. Auch 1918. K. M. [492]

A. L. Velt, *Kritisches zur Frage: Wie entstand das Mainzer Diözesanproprium?* Arch. f. Hess. Gesch. und Altertumsk. 11, 1 (1915) 1—23. K. M. [493]

**Haderer**, *Die Feier der Patrons-, Titular- und Kirchweihfeste*. Straßburger Diöz.-Bl. 1916, Heft 1—2, 24 ff., Heft 3—4, 102 ff. K. M. [494]

**U. Berlière** O. S. B., *Le culte de S. Placide* (Rev. bén. 33 [1921] 19—45) bespricht ausführlich die Geschichte des Kultes von *Placidus Confessor* und *Placidus Martyr* und daran anschließend die Verwechslung des Benediktsschülers mit dem sizilianischen Martyrer. A. W. [495]

**E. Munding**, *Das Verzeichnis der St. Galler Heiligenleben und ihrer Handschriften in Codex Sangall. N. 566*. Texte und Arbeiten 3—4. Beuron 1918. [496]

## V. Sequenzen.

**Thurston**, *The Prose „Veni Sancte Spiritus“* (The Month 1914, 176 ff.) stammt von Stephan Langton von Canterbury. [497]

**Cl Blume**, *Dies irae, Tropus zum „Libera“*, dann Sequenz. Caecilienvereinsorgan (1914) 55—64. „Jene Handschrift..., in der unsere Dichtung im ursprünglichen Aufbau, im vollen Rahmen, dem sie anfangs eingefügt war, sich darbietet, bleibt nach meiner Überzeugung noch zu entdecken.“ In Weiterführung von Gedanken F. J. Mones läßt sich aber sagen, daß die beiden Schlußstrophen als ein Gebet für andere ein disparates Stück sind und daß auch der Anfang der Sequenz, „wenn sie als Privatgebet gedacht wird, etwas abrupt und ungewohnt ist“. Blume führt nun Beispiele für eine weitgehende Tropierung des *Libera* an und fügt das *Dies irae* sinngemäß zwischen eine Anzahl von überlieferten Versikeln des damaligen umfangreichen *Libera* ein. Die „Ich“-Sprache des *Dies irae* paßt sehr zu der des *Libera*; auch Einleitung und Abschluß gestalten sich so durchaus natürlich. „Da schon im Laufe des 13. Jahrhunderts gegen das Übermaß von Tropen sich eine Reaktion geltend machte“, erklärt sich die Verwandlung unserer Dichtung in die heutige Sequenz. A. Schn. [498]

## VI. Ästhetik der Liturgie.

**I. Schuster** O. S. B., *Storia della Liturgia in relazione con lo sviluppo del canto sacro* (Rass. Gregoriana 1914—1917, 369—394) zeigt die nüchterne Klarheit und Einfachheit des röm. Offiziums gegenüber irischen, keltischen und orientalischen Liturgien. [499]

## VII. Kirchliche Bräuche.

**L. Gougaud** O. S. B., *Une dévotion du Moyen-Age: Mourir sous la croc* (Rev. des Jeunes 10 [1920] 428—438) bespricht das Anlegen des Ordenskleides vor dem Tode. [500]

**G. Schreiber**, *Kirchliches Abgabewesen an französischen Eigenkirchen aus Anlaß von Ordalien*. Zeitschr. f. Rechtsgesch. Kan. Abt. 36 (1915) 414—483. [501]

**R. Buchwald**, *Die Johannisminne im Volksbrauch und in der Liturgie*. Schlesisches Pastoralblatt (1919) 153—155. A. Schn. [502]

## VIII. Liturgie in den Monumenten. Paramentik.

**C. Constantini**, *La vittoria eucaristica del mosaico di Aquileja* (Arte Cristiana 1916, 1 ff.). [503]

**O. Marucchi**, *La Basilica di Aquileja e i suoi mosaici* (Arte Cristiana 1915, 202). [504]

**E. Faslioli**, *I mosaici di Aquileja*. Rom 1915. [505]

**E. Caronti**, *Il pavimento storiato della basilica di Aquileja* (Riv. lit. 1916, 73—95). [506]

**F. Lanzoni**, *Studi storico-liturgici su S. Apollinare Nuovo* (Ravenna 1916). [507]

**P. Styger**, *Il Monumento Apostolico della Via Appia, secondo gli ultimi scavi della Basilica di S. Sebastiano (1915—1916)*. Rom. 1917 (Atti della Pontif. Accademia

Rom. di Archeologia II 13) enthält wichtige Bemerkungen über Liturgie, bes. über die sog. *refrigeria*. M. Righetti (oben Nr. 1 S. 56) macht darauf aufmerksam, daß das in den Graffiti oft vorkommende *in mente habere . . . in orationibus* wahrscheinlich auf alte Litaneiegebete zurückgeht. [508]

Grossi-Gondi, Il „*Refrigerium*“ in onore dei SS. Apostoli Pietro e Paolo nel sec. IV „*ad catacumbas*“. (Röm. Quartalschr. [1915] 241—249 und *Civiltà Cattol.* [1917] 520 ff.). [509]

D. de Bruyne, *Note sur le costume bénédictin primitif* (Rev. bénéd. 33 [1921] 55—61) will das *scapulare* der Benediktinerregel mit der von Cassian *Instit.* I 5 beschriebenen *ἀναβολή* gleichsetzen und von ihm den liturgischen Amikt herleiten. [510]

C. Cox-A. Harvey, *English Church Furniture* (Oxford 1915) beschreibt die Ausstattung einer englischen Kirche im MA. [511]

P. Batiffol, *Le costume liturgique romain* (Ét. de Liturgie [Paris 1919] 30—83). [512]

E. Caronti, *Le vesti liturgiche* (Riv. liturg. [1919] 63. 159. 244; [1920] 63). [513]

G. Jeremich, *La forma della casula o pianeta dal X al XVIII sec.* Arte Cristiana (1916) 202—209. [514]

C. Enlart, *Manuel d'Archéologie française. III. Le Costume.* Paris 1916. [515]

W. Hope-C. Atchley, *English liturgical Colours.* London 1918. [516]

C. Sachsse, *Tiara und Mitra der Päpste.* Zschr. f. Kirchengesch. (1914) 481—501. K. M. [517]

## Liturgiegeschichte der neueren Zeit.

Von Alex. Schnütgen.

### I. Allgemeines.

**Religiöse Erzieher der katholischen Kirche aus den letzten vier Jahrhunderten.** Hg. von Seb. Merkle und B. Beß. Leipzig 1920. Aus der großzügigen Eingangsbetrachtung „Der besondere Charakter der katholischen Frömmigkeit seit dem 16. Jahrhundert“, die J. Mumbauer für dieses Buch geschrieben hat, seien hier die Sätze angemerkt: „Der voluntaristische Zug der [Neu]-Zeit zeigt sich insofern auch bei der katholischen Religion, als das beschauliche Leben in zunehmendem Maße hinter dem nach außen tätigen zurücktritt, wie das z. B. an der veränderten Arbeitsrichtung der religiösen Genossenschaften scharf zu merken ist. Man möchte in gewissem Sinne sagen, der zurückhaltende Benediktinerrhythmus wurde von dem mehr draufgängerischen Jesuitenrhythmus abgelöst. Erst in jüngster Zeit machen sich wieder Ansätze zu einer rückläufigen Bewegung geltend“ (S. 11). Auf die Entfaltung der allgemeinen Devotionsweisen in der Neuzeit wird hingewiesen, die etwa statt der Betrachtung des Leidens Christi im allgemeinen diejenige des dornengekrönten Hauptes, der fünf Wunden, der Todesangst gesetzt und auch sonst Spezialandachten wie Herz Jesu-Verehrung, Rosenkranz, Kreuzweg, Skapuliere usw. bevorzugt hätten. Mumbauer schließt mit der Betonung, daß „der Regulator des gesamten religiösen Lebens der Kirche“ die Liturgie sei, daß sie, „die Unwandelbare“, die verbindende Klammer zwischen den einzelnen Perioden der inneren Geschichte der Kirche sei. [518]

**Francken, Zur Geschichte des Brevieres in der Diözese Münster.** Münster. Pastoralbl. 52 (1914) 5—8. Im Bistum Münster hatte sich bis in die letzte Zeit ein Brevier erhalten, das in mancher Hinsicht den Reformgrundsätzen Pius' X. entsprach. Das älteste bekannte Münstersche Brevier stammt aus der Zeit um 1450, das erste gedruckte von 1489. Nur wenig Rubriken. Neudrucke 1497, 1518 — auch in letzterer fehlen noch die General-Rubriken. Revision 1596 durch den Administrator der Diözese Herzog Ernst von Bayern, zugleich Erzbischof von Köln; Einschärfung der Pflicht zum Breviergebet unter Entbindung vom Offizium B. M. V. etc. an bestimmten Tagen



nach dem Beispiel Pius' V. Trotz des Eigenbreviers, dessen Exemplare allmählich seltener wurden, kam im 17. und namentlich 18. Jahrhundert das römische Brevier in Übung. Infolgedessen Ende des 18. Jahrhunderts „verbesserte Edition“ des Münster-schen durch den febronianischen Bistumsverweser Tautphaeus. Er war Gegner des pianischen Breviers insbesondere wegen der historisch anfechtbaren Lektionen im Proprium Sanctorum. Aber das von Tautphaeus inspirierte Brevier war nicht mehr das alte Münstersche, und so erlosch eigentlich das bekannte Privileg Pius' V. im Bistum Münster. 1829 letzter Neudruck des Eigenbreviers. [519]

Gr. Müller O. Cist., *Zur Geschichte unserer Breviers*. Cistercienserchr. 29 (1917), 1—8, 36—41, 56—62, 81—86, 103—114, 129—138, 158—164, 180—184, 206—211, 229—232, 251—256, 276—280; 30 (1918) 5—9, 32—38, 58—67, 83—87. Abriß der ganzen Geschichte des Zisterzienserbreviers. Die zahllosen Einzelheiten verbieten ein eigenes Referat. Was die Neuzeit angeht, so wollte der Orden auch nach der Reform Pius' V. seine Eigenheiten gewahrt sehen. Ein großer Entschluß war schon das Aufgeben des Alleluja nach Septuagesima; das gewöhnliche Ferialoffizium an den drei letzten Tagen der Karwoche — nur mit eigenen Antiphonen usw. — wurde zunächst noch beibehalten. Seit 1618 ernstliche Brevierverbesserung; 1656 Ausgabe des neuen Breviers, das Abt Vaussin von Citeaux geschaffen hat. Es wahrte den Grundcharakter des alten Zisterzienserbreviers, näherte sich aber dem römischen. Unglücklicherweise versäumte man, die Approbation des Römischen Stuhles nachzusuchen. Das gab den Anlaß zu großen Wirren, die dem Orden beinahe das allgemeine monastische Brevier aufgenötigt hätten, 1666 aber in der Anerkennung der Zisterziensliturgie durch Alexander VII. ihre Lösung fanden. Die italienischen Zisterzienser brauchen bis heute das Monasticum. Erst nach zwei Jahrhunderten wieder Angriffe auf das Brevier Vaussins und zwar von seiten der Abtei St. Bernhard zu Bornhem (seit 1854). Es enthalte nicht alle von der Kirche allgemein anbefohlenen Feste. Die Ritenkongregation erklärte 1868 die Legitimität des Zisterzienserbreviers, verfügte aber eine Revision des Kalendariums. Einführung von vierzig neuen Festen. 1871 Bestätigung von Brevier (und Missale) durch Pius IX. [520]

E. Eisentraut, *Die Feier der Sonn- und Festtage seit dem letzten Jahrhundert des Mittelalters*. Theol. Diss. Würzb. Würzb. 1914. Knappe Einleitung über die Entwicklung der Festtage im christlichen Altertum und im Mittelalter. Terminus a quo des Hauptteils: Das 15. Jahrhundert. In dieser Zeit bis zur Reformation Überfülle von Festen, aber nur mangelhafte Heiligung der Sonn- und Festtage; schwerer Mißstand der sog. *ludi stultorum* (Narrenfeste), die auf heidnische Wurzeln zurückgehen. Naturgemäß verminderten die Reformatoren die Zahl der Feiertage beträchtlich (Wegfall der Heiligenfeste!); desto ernster arbeitete die Kirche besonders auf Synoden auf wirkliche Heilighaltung ihrer heiligen Tage hin. Die Festtage sehr erheblich zu reduzieren, ließ sie sich erst in der Aufklärungszeit herbei; aber nicht aus rationalistischen Gründen und sicher nicht zum Schaden des religiösen Lebens. Im letzten Jahrhundert endlich beobachtet man auf kirchlicher Seite einen großen Eifer, die Sonntagsheiligung zu fördern, in der großen Welt aber eine zunehmende Entwicklung, die arbeitsfreien Tage nur als Erholungstage zu betrachten. Die Arbeit Eisentrauts, deren Hauptlinien hiermit namentlich im Anschluß an sein Schlußkapitel nachgezogen sind, bietet abwägende und plastische Charakteristiken der behandelten Zeitabschnitte und überaus reiche, wenn auch natürlich nicht erschöpfende Einzelangaben. Beispiele aus den verschiedensten Kulturgebieten und Ländern liegen vor; Gravamina, Synodaldekrete, Konstitutionen, Kirchenordnungen und ähnliches sind reichhaltig herangezogen. Bemerkliche Unterschiede im Katalog der Feste in den einzelnen Territorien und Diözesen. Durchweg keine Beschreibung gottesdienstlicher Einzelheiten. Der Schwerpunkt der ganzen Darstellung liegt in der Kenntlichmachung von Mißbräuchen und der Skizzierung des gegen sie gerichteten Kampfes. Tief eingreifende Tätigkeit etwa eines Carlo Borromeo in Mailand gegen die Profanierung der Sonn- und Festtage. Eine Trierer Erzbischöfliche Verordnung von 1720 gebietet z. B. Donnerfeste und Jahrbuch für Liturgiewissenschaft 1.

ähnliche abergläubische Feste abzustellen bzw. an ihnen nur eine Messe zu lesen (S. 118). Der Gesamttenor der Studie, die kultur- und liturgiegeschichtliches Material in Fülle verarbeitet und bis heute vielleicht die Beachtung noch nicht ganz gefunden hat, die ihr zukommt, verrät die Schule Sebastian Merkles. [521]

**H. Mayer**, *Geschichte der Spendung der Sakramente in der alten Kirchenprovinz Salzburg* (Taufe, Firmung und Kommunion). Innsbruck 1914. Theol. Diss. München. Aus: Zeitschrift für kath. Theologie 1913, 760—804; 1914, 1—74. Längsschnitt der Entwicklung durch Mittelalter und Neuzeit. Aufzählung der ältesten gedruckten Ritualien, deren offizieller Charakter im Gegensatz zum Mittelalter betont wurde. Der lange gehegte Plan einer Provinzialagende scheiterte: 1573 Provinzialkommune und Diözesanproprium. Das seit dem Tridentinum kursierende Schlagwort „Römische Liturgie“ führte in Passau und Freising zu einem schroffen Bruch mit der Tradition, zur Einführung eines als römisch empfohlenen, in Wirklichkeit aus Belgien stammenden Pastoralen (1608/12). Salzburg, Regensburg, Freising führten endlich das römische Einheitsrituale Pauls V. (1605) mit Anhängen und deutschen Einlagen ein (1640, 62, 73), Passau blieb einigermaßen selbständig (1686). Nachtridentinische Veränderungen im Taufritual. Vernachlässigung der Firmung bis zur Mitte des 16. Jahrhunderts. Der Kommunionritus. Kinderkommunion. Verzehrgänge. Laienkelchbewegung. Kommuniontage. [522]

**A. Manser O. S. B.**, *Der Vesperhymnus der Römischen Herz Jesu-Liturgie*. Benedikt. Monatschr. 1919, 163—168. Übertragung im Anschluß an Fr. J. Weinzierl. „Offenbar eine Schöpfung der jüngsten Jahrhunderte“, begegnet der Hymnus zum erstenmal im Offizium Klemens' XIII. zu Ehren des hl. Herzens Jesu von 1765. Amtliche Einführung in die römische Liturgie mit dem ganzen Fest und Festoffizium durch Pius IX. 1856. Der äußeren Gestaltung und dem Inhalt nach ein sog. Ambrosianum, ein Kult- und Gemeinschaftslied ohne rein persönliche Stimmungen. Besonders feiert es entsprechend der ganzen Einstellung des Herz Jesu-Kults die hl. Seitenwunde des Herrn. [523]

**O. Ebermann**, *Die Entwicklung der Drei Engel-Segen in Deutschland*. Zeitschr. des Vereins für Volkskunde 1916, 128—136. Es handelt sich um Begegnungssegen, in denen die Krankheitsdämonen redend auftreten. Name „Drei Engel-Segen“ nach dem Anfang der ältesten lateinischen Formeln. Inhalt den kirchlichen Anschauungen nicht immer entsprechend. Fassungen des 10. bis 13. Jahrhunderts. „Vom 16. Jhrh. an, wo die Formeln hauptsächlich in den Protokollen der Kirchenvisitationen und Hexenprozesse nach den Aussagen einfacher Leute, die des Lesens und Schreibens nicht kundig waren, niedergeschrieben sind, bis auf die Gegenwart ist eine erstaunlich große Zahl von verschiedenen Lesarten bekannt geworden.“ Anwendung hauptsächlich bei Leiden mit stechenden, reißenden oder sonstwie quälenden Schmerzen. In der Einleitung treten später an die Stelle der drei Engel der Heiland, Maria, die hl. drei Könige, auch erfundene Heilige. Die Verwünschungen der Schlußformel kommen nicht in allen Fassungen vor und haben nichts spezifisch Christliches. Im Mittelpunkt werden die Schädigungen aufgezählt, die die Dämonen zufügen wollen. Versuche, „die Einzelheiten des Segens auf bestimmte frühchristliche Vorbilder zurückzuführen“, sind „hinfällig“. Entwicklung bisher noch nicht ganz geklärt. Vielleicht hat später der der Legende entnommene Segen von den drei guten Brüdern bei den Geistlichen den Drei Engel-Segen verdrängt. [524]

**Reiter**, *Einiges über die Verehrung der hl. Thekla*. Archiv für christl. Kunst 34 (1916) 103—109. Seit dem Rituale Romanum Pauls V. von 1614 wird im liturgischen Sterbegebet auch die hl. Thekla erwähnt. Die Regensburger Editio typica von 1884 behielt diese Erwähnung bei. „Hiermit ist der Theklapassus in der Form *Et sicut beatissimam Theclam* usw. als Bestandteil eines rituellen Kirchengebets zur Anerkennung gebracht, im Widerspruch zur ablehnenden Haltung Roms, die bis in das 17. Jahrhundert herauf sich gegen die ziemlich allgemeine Tradition behauptet hatte.“ Bemerkungen über Theklakult und über die jüdische Herkunft des Sterbegebets *Libera*. [525]

**Bruder**, *Die liturgische Verehrung des hl. Philippus von Zell in der Rheinpfalz*. Pastor bonus 32 (1919/20) 382—391, 429—437, 489—495. Dieser Heilige lebte im 8. bis spätestens zu Anfang des 9. Jahrhunderts als Einsiedler in Zell bei Worms. Geschichtliche Nachrichten über die Weiterentwicklung seiner Einsiedlerkolonie und Ausbreitung seiner Verehrung. Zwei Meßoffizien ihm zu Ehren aus dem 10. oder 11. Jahrhundert, Philippus in Martyrologien und Litaneien, seine liturgische Verehrung im späteren Mittelalter. Brevieroffizien aus dem Mittelalter und dem Jahr 1780. Um die letztere Zeit Förderung seines Kults durch den Exjesuiten und Heidelberger Theologen Johannes Jung aus Bingen. Ablassbriefe mit dem Namen des Heiligen, Wallfahrten und eine Bruderschaft ihm zu Ehren. Seine Reliquien. [526]

## II. Vortridentinisches.

**G. Mercati**, *Il Breviario riveduto da Alessandro Pellegrino sotto Giulio III* (Rass. Gregor. 1914/17, 409—412) berichtet über eine Brevierreform unter Julius III. um 1553 durch A. P., päpstlichen Hofkaplan. O. C. [527]

**Hildegard Eberhardt**, *Die Diözese Worms am Ende des 15. Jahrhunderts*. Nach den Erhebungslisten des „Gemeinen Pfennigs“ und dem Wormser Synodale von 1496. Münster i. W. 1919 = Vorreformationsgesch. Forsch. 9. Die Wormser Kanoniker waren im Chordienst sehr lässig, scheinen aber die Vikare um so energischer zu ihm verpflichtet zu haben. Viele gestiftete Messen mögen nicht gelesen worden sein. Gründliche Erörterungen und Statistiken über die Seelsorgeverhältnisse in den Ruralkapiteln. [528]

**A. L. Veit**, *Kirche und Kirchenreform in der Erzdiözese Mainz im Zeitalter der Glaubensspaltung und der beginnenden tridentinischen Reformation (1517—1618)*. Freiburg i. Br. 1920 = Erläuterungen und Ergänzungen zu Janssens Gesch. des deutschen Volkes X 3. An Einzelfällen wird die Stellung des Klerus zu Meßfeier und Breviergebet erläutert. Wie die Kollegiatkapitel ihr Offizium feierten. Requiem und Votivmesse zu Ehren Mariens bei Abhaltung der Landkapitel. Der Kompromißkatholizismus in einem Teil des Klerus kennt bei der Beicht nur ein allgemeines Sündenbekenntnis, kennt zweitens nur die Verpflichtung zu einer oder zwei Wochenmessen. Das Mainzer Provinzialkonzil 1549 beschließt Verbesserung der liturgischen Bücher. Schon 1551 Neuauflage der Mainzer Agende, 1599 Agende und 1601 Missale gemäß dem römischen Text. Frageformulare für die Pfarrvisitationen über Übung der Zeremonien; z. B. „Hältst Du das Asperges me an Sonn- und Festtagen?“ Verdrängung des lateinischen Chorals durch das deutsche Lied. Aufzählung der Diözesanfeste und der sog. kirchlichen Hoffeste (festa sacri palatii): 1596 zusammen 97. Mancherorts völliger Wegfall der Prozessionen. Wie anderswo, auch in Mainz drei bzw. vier Gottesdienste für die Verstorbenen. Im Volk durchweg nur einmaliger Sakramentenempfang im Jahr. Ganz außer Übung gekommen die letzte Ölung. Die allmähliche Besserung vor allem ein Verdienst der päpstlichen Nuntien. [529]

**P. Kraft**, *Tagebuchaufzeichnungen des Regensburger Weihbischofs Dr. P. K. von 1500—1530*. Hg. von K. Schottenloher. Münster i. W. 1920 = Reformationsgesch. Stud. und Texte 37. Die Aufzeichnungen berichten zum guten Teil von der Ausübung liturgischer Akte durch Kraft: Der Feier von Pontifikalämtern, der Spendung von Firmung und Priesterweihe, der Weihung von Kirchen, Klöstern, Altären usw. „Einen besonderen Anteil nahm der Weihbischof an den Festlichkeiten, die die gesteigerte Marienverehrung mit sich brachte.“ 1508 Verordnung des Regensburger Bistumsadministrators Johannes über die nachträgliche Weihe entweihter oder noch nicht geweihter Kirchen. [530]

**Ad. Hirschmann**, *Bilder aus dem Leben der Geistlichen der Diözese Eichstätt um die Mitte des 16. Jahrhunderts*. Archiv für Kulturgesch. 12 (1916) 380—400. Der Aufsatz schöpft aus dem im Eichstätt Ordinariatsarchiv befindlichen Vicariatus liber eines Tobias Frankmann, der Hilfsarbeiter des Eichstätt Generalvikars Willibald



Frankmann war. 1551 beginnend enthält er u. a. Mitteilungen über das Zelebrieren, Sakramentenempfangen und -spenden seitens der Geistlichen sowie über ihr Breviergebet (letzteres nach Eichstätt und auch nach Regensburger Ordnung). Die Pflichterfüllung des Klerus war namentlich infolge des Konkubinenunwesens unbefriedigend. [531]

**Th. Paas**, *Die Prämonstratenserabtei Steinfeld vom Beginn des 15. Jahrhunderts bis zu ihrer Aufhebung*. Annalen des Histor. Vereins für den Niederrhein 99 (1916) 98—202. 1509 Übertragung der Reliquien des sel. Hermann Joseph mitten in die Klosterkirche. Vergebliche Bemühungen um seine Kanonisation, aber Erlangung eines vollkommenen Ablasses von Innozenz XII. 1692 für den Hermann Joseph-Altar unter der Bedingung, daß ein Requiem gelesen werde. 1728 Beatifikation durch Benedikt XIII. Abt Simon Diepenbach von Hasselt (1538—40) großer Freund des liturgischen Gesangs und Chorgebets. Besondere Pflege des Orgelspiels. Eigene Herstellung liturgischer Bücher (Missale, Processionale, Pontificale, Philomela Choralis). [532]

**Eug. Schatten O. F. M.**, *Kloster Böödeken und seine Reformtätigkeit im 15. Jahrh.* Münster 1918 = Geschichtl. Darstellungen und Quellen 4. Ausschnitt aus der Reformbewegung der Windesheimer Kongregation der Augustiner-Chorherren. Hauptpflichten der Chorherren: Das kanonische Stundengebet und das Abschreiben wichtiger, zum Teil liturgischer Werke (Missalien, Gradualien, Psalterien, Lektionarien, Handbreviere). Ihre genaue Tages- und Gebetsordnung. In den durch Böödeken gegründeten oder reformierten Frauenklöstern entsprechende halbliturgische Gebetsordnung. In St. Annen-Rosengarten in Lippstadt z. B. täglich das kleine Offizium von der Mutter Gottes, die kleinen Tagzeiten vom heiligen Kreuz, die Bußpsalmen und an Werktagen die Vigilien für die Abgestorbenen. [533]

**G. Wellstein O. Cist.**, *Das Cisterzienserinnenkloster Herchen an der Sieg*. Studien und Mitt. zur Gesch. des Benediktinerordens und seiner Zweige 39 (1918) 341—375; 40 (1919/20) 43—74. Nach dem ältesten vorliegenden Visitationsrezeß des Marienstatter Abtes Bruno von Köln vom 18. März 1447 sollen „die Klosterfrauen das Chorgebet langsam und nach den Noten und vor dem kanonischen Offizium das U. L. Frau persolvieren“. „An allen Festen, die 12 Lektionen und 2 Messen haben, sollen die Tagzeiten und Messen entgegen dem bisherigen Gebrauche stets im Chore gesungen werden.“ Desgleichen energischer Visitationsrezeß des Abtes Friedrich von Hachenburg vom 19. April 1463. Bei den Visitationen von 1469 und 1478/79 einige liturgische Einzelanordnungen ohne weitere Bedeutung. [534]

**W. E. Schwarz**, *Studien zur Geschichte des Klosters der Augustinerinnen Marienthal genannt Niesing zu Münster*. Zeitschr. für vaterländ. Gesch. u. Altertumsk. 72 (1914) 47—151. An gemeinsamen Gebeten ordnet Bischof Johann von Münster 1463 die kleinen Tagzeiten vom hl. Kreuz an, die aber nur rezitiert werden sollen. Während der Arbeit können u. a. das Mutter Gottes-Offizium, die Bußpsalmen, die Vigilien für die Verstorbenen verrichtet werden, an Sonn- und Festtagen das Mutter Gottes-Offizium in der Kapelle. [535]

**F. Doelle O. F. M.**, *Reformtätigkeit des Provinzials Ludwig Henning in der Sächsischen Franziskanerprovinz (1507—1515)*. Münster i. W. 1915 = Franziskan. Studien, Beih. 3. Die Reform achtet auch auf regelmäßigen Besuch des Chorgebets. [536]

**P. Fuerstenberg**, *Zur Geschichte der Fronleichnamtsfeier in der alten Diözese Paderborn*. Theol. u. Gl. 1917, 314—325. Noch vor Ende des 13. Jahrh. an einigen Orten der Diözese begangen, in Paderborn selbst 1299. Ein 1513 auf Veranlassung des Paderborner Bischofs Erich bei Melchior Lotter in Leipzig gedrucktes Breviarium und das Missale Maguntinum denuo exactissima cura recognitum et a prioribus quibusdam mendis operose et solerter emaculatum von 1507 geben Aufschluß über die damalige Feier. Die Liturgie weist verhältnismäßig große Eigenheiten auf; besonders bemerkenswert das Meßformular vom Sonntag in der Oktav. Segen mit dem Sanktissimum z. B. in Warburg schon vor der Zeit Nikolaus' von Kusa. Nach der Prozessionsordnung von 1627 in Paderborn fünffacher Segen. Vielerorts zweite und dritte



Prozession am Sonntag *infra octavam* und am Oktavtag. Eigenheiten und Mißbräuche an manchen Orten. Unterbrechung der Feier in Paderborn während der Reformationszeit und Wiederaufnahme durch die Jesuiten 1586. [537]

**Aug. Brandt**, *Johann Ecks Predigtthätigkeit an U. L. Frau zu Ingolstadt (1525—1542)*. Münster i. W. 1914 = Reformationsgesch. Studien u. Texte 27. 28. Ecks Predigt benutzt auch die Liturgie. Sie nimmt liturgische Texte als Vorsprüche, versucht Meßorationen homiletisch zu entfalten, legt liturgische Gebete aus. Predigten über das Weihwasser, das Licht in der Liturgie, die geweihten Kräuter, die erste und zweite Weihnachtmesse, die liturgische Verwertung des johanneischen Prologs, die Wirkungen der würdigen Kommunion. Tadel des geringen Interesses am Aschenkreuz. [538]

**J. B. Götz**, *Die religiöse Bewegung in der Oberpfalz von 1520 bis 1560. Auf Grund archivalischer Forschungen*. Freiburg i. Br. 1914 = Erläuterungen u. Ergänzungen zu Janssens Geschichte des deutschen Volkes X, 1 u. 2. Für den Eichstättener Bistumsteil war nach einem Visitationsprotokoll von 1480 „keine vereinzelte Erscheinung“, daß man „im Ziborium Würmer findet, daß die Partikeln angefressen und »wie klebend« aussahen, die Meßgewänder von Schmutz starrten“. „Meßbücher fanden sich in den allerverschiedensten Riten, in der Neumarkter Gegend solche aus Bamberg, Böhmen, Passau, Regensburg und Würzburg.“ Unter Kurfürst Friedrich II. wurden vorläufig die Feiertage vermindert, wurde „zur Abwendung des göttlichen Zornes“ „ein wöchentliches Amt de Trinitate mit vorausgehender Litanei und Prozession angeordnet“. Die vielfachen liturgischen Zwischenzustände und Entweihungen in Verbindung mit der Hinwendung des Landes zum Protestantismus können hier nicht aufgezählt werden. Interessant die Ergebnisse einer 1558 angeordneten Inventarisierung des Kirchengeralts. „Mit der Visitation des Jahres 1557 war die Oberpfalz endgültig für mehr als ein Menschenalter von der alten Kirche getrennt . . .“ [539]

### III. Die Tridentinischen Reformen und ihre Auswirkungen.

**Kirche und Reformation.** *Aufblühendes katholisches Leben im 16. und 17. Jahrhundert.* Hg. von Joseph Scheuber. Waldshut, Köln, Straßburg 1917. Eine von siebenzehn Einzelabhandlungen dieses Sammelwerks behandelt „Die Seelsorge“, ist von J. Beck geschrieben und begreift wieder einen Unterabschnitt „Liturgische Reformen“ in sich. Zunächst behandelt er kurz und anschaulich die Entwicklung des kanonischen Horegebets bis zu den Brevierreformen Pius' V. (1568), Klemens' VIII. (1602) und Urbans VIII. (1631) und die der Meßtexte bis zu den Missalien der nämlichen drei Päpste (1570, 1604, 1634). Es folgen die Vorgeschichte des Pontificale Romanum von 1596, des Caeremoniale Episcoporum von 1600, des Rituale Romanum von 1614. Verhältnismäßig ausführlich behandelt sind die Tridentinischen Reformen bezüglich der Sakramente, des Ablasses, der Totenbestattung, der Sakramentalien und Prozessionen. Festgestellt wird auch die Einsetzung der Sacra Congregatio Rituum durch Sixtus V. und der Sacra Congregatio Indulgentiarum et s. Reliquiarum durch Clemens IX. (1689). Schließlich ist über Jansenismus und seine Stellung zum Kommunionempfang berichtet. Becks Unterabschnitt „Verehrung der Heiligen — Marienverehrung“ handelt von der Einführung des Kalendariums durch Pius V. (1568), den Neuausgaben des Römischen Martyrologiums unter Gregor XIII. (1584), Sixtus V. (1589), Urban VIII. (1628), Innozenz XI. (1681). Er weist ferner auf die gesteigerte Marienverehrung unserer Epoche hin, die einmal ein Gegenmittel gegen die Reformation war und zweitens durch die ständige Türkengefahr begründet war. Neue Marienfeste: Beatae Mariae Virginis de Victoria zum Dank für Lepanto, seit Gregor XIII. (1573) Rosenkranzfest; Conceptio B. M. V. 1661 sanktioniert, 1693 auf das ganze Abendland ausgedehnt, 1708 zu einem gebotenen Feiertag erhoben. Außerdem Spezialfeste und Wiedereinführung der Praesentatio B. M. V. (1585) in der Gesamtkirche. Feier des Josephtages durch das Brevier Pius' V. allgemein geworden (1621 gebotener Feiertag). Offizielle Anerkennung des Anna- (1584) und Joachimfestes (1623). Im

Brevier Pius' V. auch zuerst die Schlußbitte des Ave Maria: Sancta Maria, Mater Dei. . . Die Entwicklung der Herz Jesu-Andacht und Einführung des Herz Jesu-Festes (1765, allgemein 1856) gehören wieder einem neuen Unterabschnitt bei Beck: „Volksandachten — Exerzitien — Aszetik“ an. M. Knar kommt in seinem Aufsatz „Geschichtliche Studien“ ausführlich auf Baronius, die Mauriner und Bollandisten zu sprechen, M. Flüeler behandelt „Die Musik auf dem Boden der katholischen Reformation“ und zwar u. a. die Niederländer, Palestrina, das Oratorium. Notiert seien noch die Abhandlungen „Orden und Kongregationen“ von B. Egger und „Die Kirche als Mutter der Heiligen“ von J. P. Kirsch. [540]

**L. v. Pastor, Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters.** Bd. 7. *Geschichte der Päpste im Zeitalter der katholischen Reformation und Restauration: Pius IV (1559—1565).* 1.—4. Aufl. Freiburg i. Br. 1920. Zur Liturgiegeschichte wird festgestellt, daß selbst weltliche Fürsten wie Karl V. und Ferdinand I. eine Reform der liturgischen Bücher und des Chorgebets beantragt hatten. „Zaccaria Ferreri, der dem Humanistenlatein Eingang ins Brevier verschaffen wollte, Gianpietro Carafa und die Theatiner mit ihren streng kirchlich gerichteten Erneuerungsplänen, der Kardinal vom Heiligen Kreuz, Francisco Quiñones, der das Stundengebet stark verkürzte und auch sonst die seit einem Jahrtausend eingehaltenen Bahnen verließ, fanden alle beim Papst Förderung und Anregung“ (S. 310). Das 1535 herausgekommene sog. Kreuzbrevier der Quiñones erlebte, obwohl es nach Anordnung Pauls III. nur stark beschäftigte Kleriker mit päpstlicher Dispens benutzen sollten, in vierzig Jahren rund 100 Auflagen und drang sogar, etwa in Spanien, ins Chorgebet ein. Doch legte der Spanier Johannes ab Arce 1551 gegen diese Neuerungen beim Konzil eine Denkschrift vor, und baten 1562 etliche spanische Bischöfe um Wiedereinführung des verbesserten römischen Breviers in der ganzen Kirche. Das seit 1524 von Carafa neu entworfene Brevier wurde während seines Pontifikats unter Mitwirkung von Scotti, Isacchino und Sirleto weiter gefördert, 1561, obwohl unvollendet, von den Theatinern angenommen und später vom Tridentinum zugrunde gelegt. In Trient kam es 1563 zur Einsetzung einer Deputation für Reform des Breviers und Missales, der Calini, Marini und Foscarari angehörten. Sie wollte nur das alte Brevier in seiner Reinheit wiederherstellen, benutzte deshalb die ältesten erreichbaren Ausgaben und änderte namentlich an den Heiligenleben, um deren sprachliche Neugestaltung sich wie später Giulio Poggiani bemühte. Bezüglich des Kirchengesangs wurde vom Konzil ein Dekret entworfen, das Ausschluß des Profanen und Verständlichkeit forderte, die Angelegenheit aber des näheren den Bischöfen überwiesen. Pastor macht den Sinn der Forderung historisch verständlich, erläutert namentlich das Bedenkliche einer häufig den Volksliedern entnommenen Gegenmelodie zur Choralweise. Man sang sogar zu gleicher Zeit verschiedene Texte. Verhältnismäßig ausführlich würdigt Pastor Palestrina mit seinem „äußerst feinen Schönheitsgefühl“, „seiner größeren Einfachheit und Innerlichkeit“. Namentlich die Anregung des Konzils, daß die Texte verständlich bleiben mußten, fand auf dem Wege über Carlo Borromeo Eingang in die ganze katholische Welt. [541]

**L. v. Pastor, Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters.** Bd. 8. *Geschichte der Päpste im Zeitalter der kath. Reformation und Restauration: Pius V. (1566—1572).* 1.—4. Aufl. Freiburg i. Br. 1920. Auch hier nur kürzere Abschnitte von liturgiegeschichtlichem Interesse. Einmal wird festgestellt, daß Pius während seines ganzen Pontifikats nie bei einer durch das Zeremoniell vorgeschriebenen kirchlichen Funktion fehlte. „Am Weihnachtsfeste nahm er zuerst an der Matutin und einer Messe teil, dann las er zwei stille Messen und begab sich hierauf zum Amt nach St. Peter.“ Am Aschermittwoch sah man ihn drei Stunden lang das Aschenkreuz austeilen; mindestens zweimal im Jahr wallfahrte er zu den Hauptkirchen Roms, was die Renaissancepäpste nicht getan hatten, nun aber auch die Kardinäle und fast alle Hofprälaten wieder aufnehmen. Am ersten Fronleichnamsfeste seines Pontifikats erschien er schon in der Morgenfrühe zum Gottesdienst und trug trotz großer Hitze das Sakra-

ment im Unterschied zu seinen Vorgängern zu Fuß und ohne Kopfbedeckung voll Andacht durch den Borgo. Ähnlich in den folgenden Jahren. Was sodann das für uns Wesentliche im Pontifikat Pius' V., seine liturgischen Neuerungen, betrifft, so gipfelte sie im 1568 erfolgten Druck des im Anschluß an Beratungen unter seinem Vorgänger verbesserten Breviers. Begleitbulle vom 9. Juli 1568. Unser Buch stellt im Anschluß an Sultbert Bäumer und Joseph Schmid hauptsächlich fest, daß Hl. Schrift und Gesamtsalter wieder mehr zu ihrem Rechte kamen, aus den Lesungen manches Unechte und Unglaubwürdige verschwand und für mehr Übersichtlichkeit gesorgt wurde. „Der Freude jener Zeit an schönem Latein hatte man in den historischen Lesungen Rechnung getragen, deren Stilisierung von der Hand des ersten Humanisten der Zeit, Giulio Poggiani, herrührte.“ Dem Streben des christlichen Humanismus entsprechend wurden in den Lesungen auch die griechischen Kirchenväter berücksichtigt, Athanasius, Basilius, Gregor von Nazianz und Johannes Chrysostomus zum erstenmal vom Papsttum im öffentlichen Kult als Lehrer der ganzen Kirche gefeiert. Eine Bulle vom 14. Juli 1570 führte das Missale Pius' V. ein. „Am 11. März 1571 wurden die bisherigen Ausgaben des Muttergottes-Offiziums verboten, weil mit viel Überflüssigem und Abergläubischem durch die Gewinnsucht der Buchdrucker angefüllt.“ Die Vorschrift, daß die Reform für alle Einzelkirchen mit nicht mehr als 200 Jahre alten Spezialliturgien verbindlich sei, beseitigte insbesondere das schon von Paul IV. verbotene Kreuzbrevier. Änderungen im Brevier und Missale wurden dem Hl. Stuhle vorbehalten. Selbst Kirchen mit rechtmäßigen Einzelliturgien übernahmen manches von den Neuerungen. Andererseits wurden die Regularkanoniker vom Lateran und die Kirche von Toledo ausdrücklich privilegiert und entstanden in Spanien Schwierigkeiten wegen der dort in Gebrauch befindlichen kostbaren Chorbücher. Die spanischen Hieronymiten beklagten sich, weil ihnen an den geforderten 200 Jahren nur sechs fehlten. Unzufriedenheit erregte ferner die übrigens für Spanien bald aufgehobene Bestimmung, daß bei Strafe des Kirchenbanns nur Paulus Manutius das neue Brevier drucken dürfe. Ein besonderes Verdienst an der Neuausgabe der beiden liturgischen Bücher gebührte dem Kardinal Borromeo. Pius V. gedachte zugunsten des gregorianischen Chorals die Figuralmusik beim Gottesdienst zu verbieten. Ein Breve an den Bischof von Lucca wandte sich gegen die den Sinnen schmeichelnde Art der Kirchenmusik, die in der Karwoche in Lucca Platz gegriffen hatte. Forderung größerer Ehrfurcht vor dem Sakrament: Bezügliches Privileg fürs Brevier der Franziskaner, Gebot an die Kardinäle, bei Krankenversehngängen von Pferd und Wagen abzustiegen; Verweis an neun spanische Bischöfe wegen ungeziemlicher Feler der hl. Messe durch ihren Klerus. Alle Priester sollen wenigstens einmal wöchentlich zelebrieren, die niederen Kleriker wenigstens monatlich, die höheren wenigstens monatlich zweimal die Sakramente empfangen. [542]

W. Hotzelt, *Veit II. von Würzburg, Fürstbischof von Bamberg, 1561–1577*. Freiburg i. Br. 1919 = Studien und Darstellungen aus dem Gebiete der Geschichte. IX. Bd. 3. u. 4. Heft. In der Diözese Bamberg überließen die Domherren den Chorbesuch, wie anderswo, den Vikaren. Der Bischof durfte nicht einmal Prozessionen veranstalten gegen Willen und Rat des Kapitels. Zur nämlichen Zeit, wo die Neuausgabe des Römischen Breviers vorbereitet wurde, „war auch Bischof Veit, anscheinend ganz unabhängig von den Bestrebungen in Rom, an der Arbeit, das Gebet der Priester... wieder zu Ehren zu bringen“. Sei es nun, daß die Bulle Pius' V. von 1568 „und Exemplare des neuen Breviers noch nicht nach Bamberg gedrungen waren, sei es, daß Bischof Veit auf den Druck seines eigenen Breviers nicht verzichten wollte, kurz, der Druck des Bamberger Breviers... kam im Jahre 1575 zum Abschluß“. Veit selbst war eifriger Brevierbeter und suchte in Rom um Dispens nach, statt des Römischen sein Bamberger Brevier weiter beten zu dürfen. [543]

V. Brander, *Julius Echter von Mespelbrunn, Fürstbischof von Würzburg. Sein Leben und Wirken zum 300jährigen Todes-Gedenktage dem christlichen Frankenvolk erzählt*. Würzburg 1917. Berichtet über die Herausgabe des neuen Breviers (1575),



Graduales (1583), Antiphonars (1602), Psalteriums (1603), Missales (1613) durch Julius Feiert den Fürstbischof als Wiederhersteller der Fronleichnamsprozession, als Restaurator des religiös-liturgischen Lebens, der z. B. auch die Versehänge in Chorrock und Stola und mit allem sonstigen Zeremoniell ausgeführt wünschte. [544]

**O. Braun**, *Die Würzburger Liturgie unter Fürstbischof Julius*. In: *Julius Echter von Mespelbrunn*. Eine Festschrift hg. von Cl. Val. Heßdörfer (Würzburg 1917) 87—99. Wichtige Würzburger liturgische Drucke vor Fürstbischof Julius. In Julius' Auftrag erschienen 1. Breviarii secundum usum ecclesiae Herbipolensis emendati in melioremque nunc ordinem digesti pars hyemalis u. pars aestivalis Coloniae 1575. 2. Graduale. Frankfurt a. M. 1583. 3. Pars hyemalis antiphonarii Wirceburgensis emendati et locupletati u. Pars aestivalis. Wirceburgi 1602. 4. Davidicum psalterium. Wirceburgi 1603. 5. Missale Herbipolense. Wirceburgi 1613. 6. Statuta ruralia pro clero suae dioecesis. 1584. 7. Ein nur indirekt festzustellendes deutsches Diözesangesangbuch. Ein Vergleich von Brevier und Missale mit den Ausgaben von Fürstbischof Lorenz von Bibra (1495—1513) einerseits, dem Brevier Pius' V. und Missale Klemens' VIII. andererseits ergibt die liturgiegeschichtliche Stellung von Julius. Allerdings ist zu beachten, daß „die oft so auffallenden Abweichungen vom römischen Ritus zumeist nicht spezifisch Würzburgisches Gut sind, sondern dem römischen Ritus angehören, wie er sich im Mittelalter in Deutschland gegenüber dem Usus der Curia Romana mehr im Zusammenhang mit dem altrömischen Basilikenusus herausbildete“. Was das Kalendarium angeht, so sind Breviarium Bibras und Juliusbrevier gleichlautend, während das Juliusmissale, abweichend von beiden, Oktaven auch bei Heiligenfesten, den Titel „Ecclesiae doctor“ sowie eine Anzahl von Einzelneuerungen kennt. Zahlreiche deutsche und gallische Heiligen, die bei Einführung des römischen Kalendariums durch Johann Philipp von Schönborn 1665 zunächst meist ins neue Proprium übergingen und dann allmählich wegfielen. Das Juliusbrevier war für den Chordienst des Domkapitels bestimmt, während zum Privatgebrauch auch das römische Brevier erlaubt war. Manche Eigenheiten, die Braun im einzelnen anführt, viele, nicht immer geschmackvolle Reimoffizien, weitgreifende kritische Änderungen bei den Heiligenlegenden, und zwar ohne Einfluß des Breviers Pius' V., in dem diese Heiligen zumeist nicht vorkommen. Beim Missale starker Einfluß des Clemen-tinischen, „wenn auch das mittelalterlich deutsche Element noch überwiegt“. Einzeln auch Benutzung anderer Quellen. Auffallend, daß auch hier Einteilung in Pars hyemalis und aestivalis. „Von großem Interesse ist der Farbenkanon, soweit ich sehe, der erste, der in ein gedrucktes deutsches Missale aufgenommen ist“: „Weiß, rot, grün, ceruleus (blaugrün?), schwarz.“ Rot an Innocentes, Circumcisio, Epiphanie mit den folgenden Sonntagen, Passionswoche, Palmsonntag nebst den drei folgenden Ferien, Karfreitag, Trinitas, Fronleichnam, Joh. dem Täufer, den Sonntagen und Ferien von Vocem iucunditatis bis Advent. Grün am Gründonnerstag und den Bekennerfesten außerhalb der Fastenzeit. Schwarz in Advent und Fastenzeit. Im Gegensatz zum Missale Bibras keine eigenen Episteln und Evangelien mehr für alle Mittwoch oder wenigstens Evangelien für alle Feiertage. Nach Trinitas außer 24 Sonntagen die Dominica proxima ante adventum mit Evangelium der Brotvermehrung. Bau der Messe fast ganz römisch. Noch sehr zahlreiche Sequenzen. Am ersten Advent Evangelium vom Einzug Christi in Jerusalem, in den 4 Messen der Weihnachtsvigil und des Weihnachtsfestes noch je eine Prophetia aus Jesaja vor der Epistel, in der Missa in nocte das Schluß-evangelium Liber generationis. Am Gründonnerstag beim Agnus Dei entsprechend dem Wegfall des Friedenskusses dreimal Miserere nobis. Die Karfreitagsliturgie beginnt mit den sieben Bußsalmen, dem Pater und Respice. [545]

**Jul. Kriegl**, *Julius Echter und der Klerus*. In: *Julius Echter von Mespelbrunn*. Eine Festschrift hg. von Cl. Val. Heßdörfer (Würzburg 1917) 101—115. Deutscher Auszug aus der in den Ruralstatuten des Fürstbischofs vom 2. Januar 1584 enthaltenen Pastoralinstruktion für den Klerus. Im Vordergrund stehen Feier des Gottesdienstes, der Messe, Spendung der Sakramente. Weiter u. a. Betrachtungen über



Fasten und Gebet, Prozessionen und Glockengeläut, Weihen. Liebevolles Eingehen auf die äußeren Vorbedingungen bei der Meßfeier: Altar, Altartuch, Korporale, Kelch, Patene usw. und ihre sinnbildliche Bedeutung. Begründung der kirchlichen Zeremonien aus der Hl. Schrift und der Kirchengeschichte. [546]

**A. L. Velt**, *Kritisches zur Frage: Wie entstand das Mainzer Diözesanproprium?* Archiv für hess. Gesch. und Altertumskunde. N.F. 11 (1916) 1—23. Erzbischof Johann Philipp von Schönborn (1647—73) nahm für sein Bistum das römische Offizium an, obwohl das Tridentinum Kirchen wie Mainz mit mehr als zwei Jahrhunderte alter Liturgie von dieser Verpflichtung ausgenommen hatte. „Die Preisgabe des eigenen Breviers und Missales hatte zur Folge, daß eine Anzahl von Offizien in einen Anhang zu den neuen liturgischen Büchern verwiesen werden mußte“, in das sog. Proprium dioecesanum (zuerst 1664). Die sich folgenden Ausgaben dieses Propriums zeigen eine immer deutlichere Annäherung an Rom. In das Proprium finden wir nun Heilige eingeschmuggelt, die in keinem Mainzer Heiligenkalender vor 1664 vorkamen. Johann Philipp verwandelte z. B. das feierliche Jahresgedächtnis seiner Vorgänger Willibald und Bardo in Offizien de sancto Willigiso et de sancto Bardone. Vergebens protestierte Rom. „Die Mainzer Kurie nahm in sehr vielen Fällen von Rom an, was ihr paßte; was ihr mißfiel, lehnte sie ab.“ [547]

**G. Wellstein** O. Cist., *Der Visitationsabschied des Abtes Nikolaus Boucherat von Cîteaux für die Abtei Marienstatt vom Jahre 1574*. Cistercienserchronik 29 (1917) 97—100. Konventmesse und Missa de Beata und pro defunctis seien von den Hebdomadaren täglich zu zelebrieren, die anderen Priester sollten zwei- bis dreimal wöchentlich Messe lesen. Die Nicht-Priester sollten vierzehntägig sowie an den Advents- und Fastensonntagen, den Sermonfesten und am Gründonnerstag kommunizieren, nachdem sie bei einem der vom Abt bestimmten Priester gebeichtet hätten. Das Chorgebet solle in der vorgeschriebenen Weise gepflegt, kein dem Ordensbrauch fremder Gesang angewandt werden. [548]

**Cisterciensla** aus dem Tagebuch des Lailbacher Fürstbischofs Thomas Chroñ (1598—1630). Cistercienserchronik 31 (1919) 97—102, 119—121, 134f. Zum Teil Aufzeichnungen über Weihen, Firmungen, Konsekrationen. [549]

**G. [Müller]**, *Verehrung der hl. Schutzengel im Orden*. Cistercienserchronik 26 (1914) 282f., 312f. Fest der hl. Schutzengel 1628 im Zisterzienserorden eingeführt. Offizium erst im Brevier von 1656, noch nicht in dem von 1632. [550]

**H. Baier**, *Zur Geschichte des Klosters Allerheiligen. Notitiae historicae de canonis Sanctorensi 1613—1692*. Freiburger Diözesan-Archiv 43 (1915) 201—256. „Ein Mittelding zwischen Tagebuch und Chronik“, das auf zwei Angehörige des Klosters zurückgeht. Gelegentlich liturgiegeschichtlich Interessantes. [551]

**G. [Müller]**, *Fest des Patrons der Abtei St. Urban*. Cistercienserchronik 29 (1917) 169f. Es handelt sich um das nach einer Umwandlung in eine Zisterzienserabtei nach Tundwil verlegte ehemalige Augustiner-Chorherrenstift Roth (1194). Fest des hl. Urban als Abteipatrons erst seit 1672 sub ritu festi sermonis majoris mit Oktav begangen. [552]

**Gr. Müller**, *Das tägliche Totenoffizium*. Cistercienserchronik 31 (1919) 33—40. Nach dem Liber Usuum wird das Officium Defunctorum im Zisterzienserorden täglich gebetet, ausgenommen wenige Feste und Oktaven. Erst 1605 Vermehrung dieser Oktaven, seit der in der Mitte des 17. Jahrhunderts durchgeführten Brevierreform des Abtes Claudius Vaussin Verdrängung des Offiziums auch durch die neueingeführten Feste mit drei Lektionen (außer durch die früheren mit zwölf Lektionen), seit Pius IX. noch häufiger. Jetzt Officium Defunctorum an allen Ferialtagen, ausgenommen Vigil von Weihnachten und Epiphanie, Karwoche, zwei Tage nach der Oktav von Christi Himmelfahrt. In der Senanquer Kongregation jedoch öfter. Verrichtung des O. D. nicht nur im Chor, auch einzeln. 1618 Anfrage des Abts von Salem an das Generalkapitel nach dem Grad der Verpflichtung, das O. D. zu beten. Antwort: Sub veniale

tantum. Ein Breve Alexanders VII. von 1666 bestätigt die Verpflichtung. — Art der Verrichtung des Offiziums. [553]

**O. Drinkwelder**, *Die Liturgie in den Schriften der hl. Theresia*. Liturgie und Kunst (1919/20) 126—133. „Sie nimmt die Liturgie . . . einfach als etwas von der Kirche Gegebenes hin“ und „verinnerlicht sie durch die Beschauung.“ „Die kirchlichen Tagzeiten selbst bleiben der Heiligen grobenteils . . . unverständlich.“ An würdiger Rezitation des Offiziums liegt ihr viel; manche ihrer Visionen hat sie während des liturgischen Gottesdienstes. Einfachheit im Kirchenschmuck ist ihr das Liebste. Am tiefsten packt sie am eucharistischen Geheimnis nicht der Opfergedanke, sondern die Gegenwart des Heilandes. Die kirchlichen Festtage erlebt sie mit Bewußtsein mit. „Ihre Mystik ist demnach nicht in eigentlichem Sinne liturgisch, wohl aber an die Liturgie angeschlossene Mystik.“ [554]

#### IV. Aufklärungszeit.

**G. Mercati**, *Indice di Scritti per la riforma del Breviario e del Calendario* (Rass. Greg. [1914/17] 425—428) handelt über eine Anzahl von Schriften Benedikts XIV. über eine Brevier- und Kalenderreform, die indes nicht ausgeführt wurde. O. C. [555]

**Bl. Huemer** O. S. B., *Die Salzburger Benediktiner-Kongregation 1641—1808*. Münster 1918 = Beitr. zur Gesch. des alten Mönchtums und des Benediktinerordens 9. „Schon bei der Gründung der Kongregation war der verschiedene Brauch, wann Matutin und Laudes gebetet wurden, der Grund, daß keine einheitliche Tagesordnung durchging.“ 1787 Abschaffung des Nachchors für alle salzburgischen Männer- und Frauenklöster. Natürlich Breviarium Romano-Monasticum, 1672 ergänzend Proprium Salisburgense ad formam Breviarii Benedictini. Ursprünglich wohl hauptsächlich Salzburger und Toulser Brevierausgaben benutzt, anfangs des 18. Jahrhunderts Ausgaben von Einsiedeln, Kempten und Steier. Zu letzteren wurde 1707 neues Proprium beschlossen. Ältestes noch vorhandenes Direktorium 1660 als Directorium Benedictinum pro dioecesi Salisburgensi gedruckt. 1746 Beschluß, eigene Direktorien könnten da, wo sie eingeführt, bleiben. Letztes im Namen der Kongregation ausgegebenes Direktorium 1808. Bei Gründung der Kongregation wohl jedes Kloster eigenen Festkatalog, Neuaufnahme von Festen aber gemeinsam. Z. B. 1675 Immaculata Conceptio BMV, ebenfalls 1675 S. Joseph. „Einer Anregung 1675, die Ordensfeste aus Frankreich zu übernehmen, wurde wegen Mangel von Brevieren, die diese Feste enthielten, nicht entsprochen, auch wollte man die Stellungnahme der anderen deutschen Klöster in dieser Sache abwarten.“ 1642 Inaussichtnahme eines Rituale Monasticum unter Zugrundelegung des in Seon üblichen; nur ein handschriftliches kam zustande. Von allen Kenntnis des Choralgesangs verlangt. Figuralmusik nur an Festtagen. Beim Brevier nur Choral. Choralbücher der Kongregation als solche nicht festzustellen. [556]

**W. Denk**, *Zur Geschichte des St. Blasianerbreviers*. Stud. u. Mitt. zur Gesch. des Benediktinerordens und seiner Zweige 35 (1914) 245—280. Ein wenig umständlich, aber anmutend geschrieben und namentlich in der Sache recht belangreich. Das nachtridentinische Brevier, die Vulgata recensio Pauls V. und Urbans VIII., wies manche Schwächen auf. Das führte unter dem Einfluß des Gallikanismus in Frankreich zu zahlreichen Eigenbrevieren, unter anderem 1680 zu einem Reformbrevier unter den Auspizien des Pariser Erzbischofs Franz de Harlay. Alles Überflüssige, „alles, was den Schein des Aberglaubens wecken könnte, oder der Würde der Kirche und des christlichen Altertums wenig entspräche“, war gestrichen. Sowohl aus dem Offizium de Sanctis wie aus jenem de Tempore waren Lektionen, Homilien, Antiphonen, Responsorien, Hymnen in großer Zahl entfernt, namentlich die Offizien der Muttergottes und des hl. Petrus stark geändert. Hauptgrundsatz aller dieser Reformbreviere war einmal, das Psalterium jede Woche vollständig zu beten, und zweitens, die Hl. Schrift möglichst viel zu Worte kommen zu lassen. Reformcharakter, und zwar im benediktinischen Sinne, trug nun auch das Breviarium monasticum juxta

regulam S. Patris Benedict ad usum Congregationis SS. Vitoni et Hydulphi. — Nanceii apud Haener, Regis, necnon Congregationis San-Vitonianae Typographum. M. DCC. LXX VII. Dies Brevier führte Fürstabt Martin Gerbert an Stelle des gewöhnlichen Benediktinerbreviers Pauls V. alsbald in St. Blasien ein, von wo es bei der Aufhebung des Reichsstifts 1807 nach St. Paul in Kärnthen kam. In St. Paul wird es bis heute benutzt. Denk gibt das Kalendarium ausführlich wieder und hebt als seinen Vorzug hervor, daß es für Advent- und Fastenzeit viele Ferialtage aufweise. Es folgt eine eingehende Betrachtung der Brevierrubriken, der wir hier nicht folgen können. Zum Beispiel entsprechen die den Lesungen folgenden Responsorien genau der Lesung und wenden sie oft überraschend geistvoll an. In der Sonn- und Festtagsprim statt eines Kapitels aus der Regel Abschnitt aus den Canones der Konzilien. Überhaupt treffliche Verschmelzung der Stimmen der ersten christlichen Jahrhunderte, der Renaissancezeit und des 17. Jahrhunderts. Was Konkurrenz und Okkurrenz der Feste angeht, niemals Teilung der Vesper beim Kapitel. 28 Offizien für die Sonntage nach Pfingsten, also keine Anleihe bei den Sonntagen nach Epiphanie! Jede Woche der ganze Psalter; an Festtagen hat die erste Vesper die Psalmen der Ferie. Jedes Jahr in nuce die ganze Hl. Schrift. Ausscheidung historisch als unhaltbar erkannter Heiligenbiographien. Die Mehrheit der Hymnen Meisterstücke. [557]

**A. Ellenstein** O. S. B., *Abt Maximilian Pagl von Lambach und sein Tagebuch (1705—1725)*. Stud. u. Mitt. zur Gesch. des Benediktinerordens u. seiner Zweige 38 (1917) 288—326; 39 (1918) 376—426; 40 (1919/20) 119—192. Der sehr religiöse Abt erwarb 1706 für sein Stift die Privilegien der Kassinsensischen Kongregation quoad spiritualia; Commemoratio St. Benedicti mit großer Feierlichkeit, Offizium defunctorum am 13. November, Namen Jesu-Fest II. classis. 1720 ließ er das erste Kalendarium Lambacense und 1721 das Proprium Lambacense drucken. [558]

**Fr. Rohrer**, *Albert Muchar, Benediktiner von Admont. Ein Lebens- und Literaturbild*. Stud. u. Mitt. zur Gesch. des Benediktinerordens u. seiner Zweige 35 (1914) 313—344, 409—438. Der vielseitige Steiermärker Ordensmann (1786—1849) gab 1829 in Graz bei Damian u. Sorge ein 156 Seiten starkes Schriftchen heraus: „Die heiligen Weihen. Nach dem beigefügten Urtexte des römischen Pontifikalbuches übersetzt und mit vollständig erläuternden Anmerkungen begleitet, nebst einem Auszuge aus der Pastorallehre des heiligen Papstes Gregorius des Großen und einem Meßgebete. Zum Gebrauche des römisch-katholischen Priesterstandes und zur Erbauung frommer Katholiken zusammengestellt.“ Rohrer stellt fest, daß das Büchlein dank seiner zahlreichen u. a. liturgischen und rituellen Anmerkungen der Wissenschaftlichkeit nicht ganz entbehre. [559]

**M. Helbling** O. S. B., *Das Tagebuch eines Einsiedler Klerikers vom Jahre 1717—23*. Stud. u. Mitt. zur Gesch. des Benediktinerordens u. seiner Zweige 36 (1915) 239—257. Der Einsiedler Kleriker heißt Jakob Joseph Rusconi und war 1717 18 Jahre alt. Sein Tagebuch fällt mit der Zeit seines sog. Klerikates zusammen. Aus den liturgiegeschichtlichen Notizen des Tagebuches sei hervorgehoben, daß am Fronleichnamstag, dem 16. Juni 1718, der Luzerner Nuntius Firao in Einsiedeln die Prozession hielt. Bei der großen Engelweihe 1721 hielt am 21. September der Reichsprälat des württembergischen Zisterzienserstiftes Salem, Stephan Jung, das Pontifikalamt. [560]

**L. Reindl**, *Ulrich Mayr aus Kaisheim. Ein Beitrag zur kirchlichen Aufklärung in Bayern*. Stud. u. Mitt. zur Gesch. des Benediktinerordens u. seiner Zweige 36 (1915) 117—134, 258—270. Mayr (1743—1811), ein geistig nicht unbedeutender, aber stark von der Aufklärung versehrter Mann, war Gegner der Bittgänge und Prozessionen, begreift, wie er zum Ritus des Fronleichnamsfestes schreibt, unter die abergläubischen Gebräuche auch „die eiteln Zeremonien und Segnungen, an denen die römische Kirche mit unglaublicher Zähigkeit festhält und welche die katholische Religion dem Gespötte der Akatholiken preisgeben, die Katholiken selbst aber vom wahren Wesen des Christentumes abziehen“. [561]



**G. Holzknicht**, *Ursprung und Herkunft der Reformideen Kaiser Josephs II. auf kirchlichem Gebiete*. Innsbruck 1914 = Forsch. zur inneren Gesch. Österreichs 11. Von liturgiegeschichtlichem Belang nur einiges aus dem Abschnitt über die national-ökonomischen Triebfedern in der Kirchenpolitik Josephs II. So, wenn die geistliche Hofkommission in einem Vortrag vom 23. September 1782 rät und auch eine Verordnung vom 30. September durchsetzt, die Erwirkung von päpstlichen Indulten auf neue Feste und Andachten ohne landesfürstliche Genehmigung zu untersagen; „auf diese Art »würden« Geldauslagen und Briefwechsel vermieden“. So, wenn festgestellt wird, daß auch die Verordnungen über Vereinfachung und Verkürzung des religiösen Kultus wirtschaftspolitische Wurzeln haben. [562]

**A. Fritz**, *Eine Schulordnung der Aachener Jesuiten vom Jahre 1720*. Annalen des Hist. Ver. f. d. Niederrhein 100 (1917) 120—151. Dieser Catalogus gymnasii Aquisgranensis renovatus legt auch die Feier der einzelnen kirchlichen Feste fest. Die liturgische Feier bestand durchweg aus Hochamt und Laudes (letztere nachmittags, auch an den Sonntagen). Hervorragende Aachener Heiligtage waren u. a.: S. Aegidius (1. Sept.), Alexius (Weihefest des Münsters, 17. Juli), Carolus Magnus (28. Jan.), Katharina (Patronin der Philosophen, 25. Nov.), Servatius (Patron der Gymnasialkapelle, 13. Mai), sowie die großen Heiligen aus der Gesellschaft Jesu. [563]

**J. Chr. Schulte O. M. Cap.**, *Joh. Chrysostomus, Martin von Cochem — ein Förderer des Eucharistischen Kultes*. Franziskan. Studien 1914, 36—52. „Der dogmatischen und liturgischen Bedeutung entsprechend betrachtet P. Martin die Eucharistie als den Mittel- und Brennpunkt jeglicher religiösen Lebensführung“ (38). Förderer der Fronleichnamsprozession und der sonstigen theophorischen Umzüge. Empfiehlt Anbetung des Allerheiligsten, tägliche Zelebration der Priester und täglichen Meßbesuch, öftere, aber nicht tägliche Kommunion. Seine bekannte Meßerklärung ging aus seinen Predigten hervor. Ausgesprochener Sinn für die Erhabenheit des Gotteshauses. Von den jansenistischen Gedankengängen seiner Zeit ist P. Martin frei. [564]

## V. Das 19. Jahrhundert.

**Ad. Kürz**, *Die Durchführung der kirchl. Verordnungen des Konstanzer Generalvikars J. H. von Wessenberg in der Schweiz*. Internat. Kirchl. Zschr. 5 (1915) 132—161, 297—315, 422—443. Anleitung zum Breviergebet im Priesterseminar betrachtete Wessenberg als selbstverständlich. „In diesem Punkt war er sicher konservativer als das ausgehende 18. Jahrhundert.“ In einem Brief der Herderschen Hofbuchhandlung in Meersburg von 1801 heißt es, die wenigsten Geistlichen beteten das Brevier ordentlich, manche gar nicht, eine Verbesserung scheine daher notwendig. Daß W. „gegen einige Kreuzer“ Dispensen vom Brevier gegeben habe, geht aus den benutzten Akten nicht hervor. Gewiß dispensierte er manchmal vom lateinischen Brevier, aber nur solche, die es gut kannten und außerdem Gewähr für Ersatz, z. B. „das deutsche Brevier Deresers, boten. Was die Bittgänge anbetrifft, so wollte W. die in den Rubriken vorgesehenen durchaus beobachtet wissen. Auch im übrigen bekämpfte er nicht die Wallfahrten an sich, sondern nur, und zwar mit Erfolg, die Auswüchse. In der Feiertagsfrage schritt er auf dem Wege seiner Vorgänger weiter, verminderte z. B. für den Kanton Aargau die Zahl der Festtage auf siebenzehn. An abgestellten Feiertagen durfte nur Gottesdienst wie an Werktagen gehalten werden. Damit die Gläubigen nicht wie „leblose Statuen“ dem Gottesdienst beiwohnten, wurde die deutsche Sprache in der Liturgie mehr als bisher angewandt. In den Schweizer Teilen des Bistums Konstanz in dieser Beziehung aber nur bescheidene Anfänge. Deutsche Liturgie z. B. bei Flurprozessionen (auch die Anfänge der vier Evangelien Fronleichnam deutsch!), bei der Wasserweihe an Epiphanie, bei der feierlichen Installation der Pfarrer. Plan, die für die rheinischen Bundeslande des Bistums am 16. März 1809 erlassene Gottesdienstordnung, die u. a. deutsche Sprache für Epistel und Evangelium der Messe will, auch auf die Schweiz auszudehnen. Hier aber Widerstände gegen



alle diese Neuerungen. Nachwirkung der Reformen noch im Konstanzer Ritual von 1831, dem Sailer's Wort voransteht: Daß bei Ausspendung der Sakramente die deutsche Sprache angeführt werden könne, sei für entschieden anzusehen. Im übrigen machte die Loslösung der Schweiz vom Bistum Konstanz der Reformtätigkeit ein Ende. [565]

Ott, *Offizium und Messe bei der Konsekration der Kirche*. Pastor bonus 1920. 557—562. Mitteilung und Auslegung der Bestimmungen. Das Anniversarium Dedicationis Ecclesiae war in der Trierer Diözese infolge des Napoleonischen Konkordates bis zur Reform Pius' X. „eigentlich nicht das Anniversarium Dedicationis (omnium) Ecclesiarum Dioecesis, sondern der gemeinsame Jahrestag der Einweihung aller Kirchen, welche zur französischen Republik unter Napoleon gehörten“. [566]

G. [Müller,] *Aufzeichnungen des Abtes Friedrich Pflüger von St. Urban aus den Jahren 1813—1833*. Cistercienserchronik 26 (1914) 161—169, 203—209. Liturgische Funktionen des Abtes. [567]

L. Pflieger, *Les origines du culte de S. Joseph*. Bull. Eccles. [de Strasbourg] 1920, 73—80. [568]

## VI. Die Reformen Pius' X. und die moderne liturgische Bewegung.

Ott, *War die Reform des Breviers durch Pius X. notwendig?* Pastor bonus 29 (1916/17) 216—225, 251—255. Bericht über Aufsätze von Mgr. Piacenza, dem ersten Beamten der Ritenkongregation nach dem Sekretär, unter dem Titel *Ultima reformatio Breviarii necessariae erat?* (Ephemerides liturgicae 1915). [569]

R. Buchwald, *Das revidierte Missale Romanum*. Schles. Pastoralbl. 1920, 103—116. Neuerungen durchweg nur bezüglich der Rubriken. Buchwald bringt die „wichtigsten Änderungen der allgemeinen Rubriken mit Erläuterung der Tendenzen, die zu den Änderungen geführt haben“, ferner „eine praktische Anweisung, wie die vom Seelsorger selbst zu ordnenden Messen (Rorate-, Rogations-, Brautmessen u. a.) in Zukunft einzurichten sind“. Voran gehen Bemerkungen über kleine Änderungen und technische Neuerungen im Missale. [570]

Fr. Brehm, *Die Neuerungen im Missale*. Zusammengestellt und erläutert. Regensburg 1920. Nach R. Buchwald im Schles. Pastoralbl. 1920, 104 — das Buch selbst war mir nicht erreichbar — „mit gründlicher Sachkenntnis und staunenswertem Fleiße abgefaßt und bis auf einzelne minder wichtige errata . . . durchaus zuverlässig. Neben dem eigentlichen rubrizistischen Stoffe bietet Brehm . . . auch kanonistische und liturgiegeschichtliche Hinweise und außerdem eine Menge interessanter Bemerkungen und Erfahrungen, die ihm durch seine Mitarbeit am Zustandekommen der Reform möglich sind“. [571]

Fr. Brehm, *Die Neuerungen im Brevier*. Regensburg 1914. Parallelwerk zu den Neuerungen im Missale. [572]

C. A. Kneller S.J., *Geschichtliches über die drei Messen am Allerseelentag*. Zeitschr. f. kath. Theol. 1918, 74—113. Drei Messen-Privileg zu Allerseelen zuerst nachweisbar 1582 bzw. 1623 in der Dominikanerprovinz Aragonien. Im Bistum Orihuela waren zwischen 1540 und kürzestens 1661 je zwei Messen an Allerheiligen und Allerseelen erlaubt. In der Grafschaft Roussillon Privileg einer zweimaligen Allerseelen-Messe bis in die neueste Zeit. In Polen nach einer unsicheren Quelle seit Wladislaus IV. (1632—1648) drei Allerseelentags-Messen. In Aragonien in der Folge Ausdehnung des Vorrechts auf den ganzen Ordens- und Weltklerus; Bemühungen um die Ausdehnung auf ganz Spanien und Portugal nach vielen Wechselfällen endlich unter Benedikt XIV. erfolgreich. Gleichsam ein Vorläufer der Sitte ist eine Gebetsverbrüderung aus dem Jahre 800 zwischen St. Gallen und Reichenau zu drei Messen am 14. November für die Mitglieder der Verbrüderung. Die spanische Sitte ist unabhängig

von Rom entstanden, hängt mit der außerordentlichen Pietät der Spanier ihren Toten gegenüber zusammen, fand aber an der Kurie Entgegenkommen. [573]

**J. Brinktrine**, *Die neue Präfation in den Totenmessen*. Theol. u. Gl. 1919, 242—245. Sie ist die Überarbeitung einer in der Kongregation der Oblaten des hl. Franz von Sales und im Erzbistum Besançon üblichen Präfation, die in der neuen Form trotz Wegfall einer schönen Antithese an dogmatischer Korrektheit und an Wohlklang gewonnen hat. Ursprünglich stammt sie aus der mozarabischen Liturgie und war von dieser zunächst in die ambrosianische und ins Sacramentarium Gregorianum übergegangen. [574]

**Germán Prado**, *El Prefacio nuevo de difuntos* (Revista Ecclesiastica de Valladolid 24 [1920] 296—301) im Anschluß an P. Férotin Lib. Ord. macht aufmerksam, daß die Worte: *fidelibus tuis vita non tollitur, sed mutatur* sich in den alten römischen Sakramentarien finden; cfr. Muratori, *Liturgia Romana* (Neapel 1760) II 165, 240, 356. In den Acta des hl. Symphorian von Autun (apud Ruinart 72) sagt die Mutter zum Sohn: *Hodie tibi vita non tollitur, sed mutatur in melius*. H. H. [575]

**R. Buchwald**, *Calendarium Germaniae. Die Sonderfeste der deutschen Diözesen nach der letzten liturgischen Reform. Mit den notwendigen geschichtlichen Erläuterungen*. Breslau 1920. Die erste stärkere Hälfte der erstmalig im Schlesischen Pastoralblatt veröffentlichten Arbeit bietet Monatskalendarien mit Angabe des Ranges der Feste und der in Betracht kommenden Diözesen sowie kurze biographische Notizen über jeden Heiligen. Beigefügt sind die hauptsächlichsten Belegstellen aus den Acta Sanctorum, der Bibliotheca hagiographica, den Monumenta Germaniae historica, aus Migne, Stadler, Hauck, Wetzer u. Welte. Im zweiten Teil werden die Proprien der deutschen Bistümer (einschließlich Straßburg, Metz, Prag und Olmütz) und Missionsgebiete jeweils an der Hand der kirchlichen Entwicklung des einzelnen Bezirks verständlich gemacht. Vorschläge für in allen deutschen Diözesen zu feiernde Feste und Übersichten über die Patrone der Domkirchen, Bischofsstädte, Diözesen und Territorien sowie die Kirchweihstage der Kathedralen bilden den Abschluß. [576]

**Bruder**, *Das neue Proprium der Diözese Mainz*. Katholik 97 (1917) I 115—127. *Proprium Officiorum et Missarum in usum Diocesis Moguntinae* vom 24. Mai 1916. Allgemeine Grundsätze für das Proprium nach den Reformen Pius' X. und Anwendung derselben auf die einzelnen Mainzer Feste. [577]

**V. Haderer**, *Die Feier der Patrons-, Titular- und Kirchweihfeste unter Berücksichtigung der neuesten liturgischen Bestimmungen*. Straßb. Diözesanbl. 1916, 24—40; 102—115. [578]

**Cl. Blume S. J.**, ([Umschlagtitel:] *Patrona Bavariae*.) Feste und Festgebete, Liturgische Tagzeiten und Messe in Urtext und Übersetzung nebst Liedern zur Feier Mariens als Schutzfrau Bayerns. Regensburg 1917. [579]

**S. F. (Passau)**, *Das neue Offizium „in Solemnitate B. M. V. Patronae Bavariae“*. Theol.-Prakt. Monatsschr 27 (1917) 415—420. Schwere Bedenken gegen die historischen Lektionen des Offiziums. [580]

**J. Kramp S. J.** *Liturgische Bestrebungen der Gegenwart*. Stimmen der Zeit 99 (1920) 315—333. „Liturgie ist der im Namen der Kirche nach bestimmten Normen vollzogene Kult.“ Die Segnung von Rosenkränzen geschieht nach dem Rituale Romanum, ist also als liturgisch zu betrachten, das Beten des Rosenkranzes aber nicht, auch wenn es vom Pfarrer mit seiner ganzen Gemeinde geschieht. Der sakramentale Segen ist Liturgie, die gewöhnlich vorangehende Sakramentsandacht coram exposito aber nicht. Das Fehlen des liturgischen Charakters ist kein Minderwertigkeitsurteil. Die liturgischen Bestrebungen der Gegenwart wurzeln in der zweiten Hälfte des vorigen Jahrhunderts und in der Seelenlage sehr vieler moderner Katholiken. „Nun hatte die frühere Ordnung [von Missale und Brevier] die eigentlichen Offizien des Kirchenjahres meist aus praktischen Seelsorgsgründen wegen ihrer ausgedehnten Länge so zurückgedrängt, daß von der Krone nur mehr die tragenden Stützen zu

sehen waren.“ Pius X. söhnte „seelsorgliche Notwendigkeiten und liturgisches Ideal feinführend oder energisch“ miteinander aus. Ziel der liturgischen Bestrebungen von heute ist „Einführung in das Verständnis der Liturgie und in ihr Frömmigkeitsideal“. Einführung in die Meßliturgie ist selbst beim einfachen Landvolk lohnend. Andererseits ist „ein solches Mitleben mit dem Kirchenjahr wie bei uns durch Volksandachten“ anderen Ländern fremd und muß erhalten bleiben: Die Kirche segnet ja den Rosenkranz liturgisch, damit er außerliturgisch gebetet werde. Liturgisches Frömmigkeitsideal ist der Gedanke vom mystischen Leibe Christi, die Einigung aller in Christo und untereinander. Und „was dem Menschen durch das Christentum geboten werden kann an Harmonie und Glück, das hat die Kirche in der Liturgie niedergelegt“. Aber letztere ist kein allgemeines Bekehrungsmittel und steht deshalb nicht im Gegensatz zu Missionspredigten und Bekehrungs-Exerzitien, baut vielmehr auf ihnen auf. Die Frage, ob „die Liturgie als solche und für sich allein geeignet“ sei, zur Verwirklichung des liturgischen Frömmigkeitsideals zu führen, läßt Kramp offen. Die Orden ergänzen die (Christus-)Liebe noch durch das Gesetz d. h. die monastische Aszese, in der sie sich mehr oder weniger an den Benediktinerorden anschließen. Dieser Aszese stellt Ignatius nun in den Exerzitien eine sozusagen apostolische Aszese zur Seite. „Entsprechend der benediktinischen Organisation des Gebetes als Gemeinschaft der Mönche für die Gemeinschaft der Gläubigen: eine Organisation der Ausführung und Tatentfaltung dieses gleichen Gebetes als Gemeinschaft der Priester für die Gemeinschaft der Gläubigen.“ Beide Arten gehen auf Paulus zurück. Benedikt und Ignatius teilten sich in das Erbe aus zeitgeschichtlichen Gründen: Benedikt organisierte den Dienst des himmlisch triumphierenden, Ignatius den des auf Erden kämpfenden Königs. Die Schlagworte „Weltflucht“ und „einseitig intellektualistische Reaktion gegen den Protestantismus“ sind schief. Die Kirche stellt Forderungen, die über die Liturgie hinausgehen, wie den Weltmissionsgedanken, und macht dem Klerus geistliche, wenn auch nicht ignatianische Übungen zur Pflicht. Ignatius schied das Chorgebet „nur unter dem Druck der beruflichen apostolischen Arbeit“ „aus seinem Programm aus“. Bei „Einführung in das Verständnis der Liturgie und des liturgischen Frömmigkeitsideals gehen“ Benedikt und Ignatius „die gleichen Wege“. Bei der „Anleitung . . ., das liturgische Ideal ins Leben umzusetzen“, wird die „Sonderart“ des Ordens „nicht ohne Einfluß bleiben“. Der programmatische Aufsatz Kramps gipfelt in der Hoffnung, daß Benediktiner und Jesuiten bezüglich des Frömmigkeitsideals „in Liebe geeint“ arbeiten werden. [581]

**H. Dausend** O. F. M., *Zur liturgischen Bewegung in Deutschland*, Theol. u. Gl. 1919, 121—128. Aus den Besprechungen von literarischen Neuerscheinungen, die der Aufsatz bietet, interessieren besonders diejenigen der Liturgischen Vereinigung im Erzbistum Utrecht. Die Vereinigung gibt über einzelne liturgische Themata und Akte sowohl Flugschriften wie größere Arbeiten heraus. Unter anderem empfiehlt unser Aufsatz auch, liturgische Fragen auf der Kanzel zu behandeln. [582]

**Al. Schnütgen**, *Die erste liturgische Woche in Maria Laach*. Allg. Rundschau 1914, 340. Versucht diese für die liturgische Bewegung bahnbrechende Veranstaltung sowohl in ihrem konkreten Verlauf zu würdigen wie auch ganz kurz in ihren zeitgeschichtlichen Rahmen einzuspannen. [583]

**H. Platz**, *Von Wegen, die wir gehen müssen. Laacher Kartageindrücke*. Allg. Rundschau 1920, 294 f. Verlauf und Wirkung der liturgischen Woche in Maria Laach, Kartage 1920. Das Organische in der Liturgie; ihr Zentrum ist der lebende und sterbende Christus. [584]



# Liturgische Musik des Abendlandes.

Von Gregor Böckeler O. S. B.

## I. Geschichte der liturgischen Musik.

### 1. Allgemeines.

**K. Weinmann**, *Geschichte der Kirchenmusik. Mit besonderer Berücksichtigung der kirchenmusikalischen Restauration im 19. Jahrhundert.* Kempten 1914. Kurzer Leit-faden. [585]

**A. Gastoué**, *La Musique d'église. Etudes historiques, esthétiques et pratiques.* Biblioth. de l'art. mus. rélig. Paris<sup>2</sup> 1916. [586]

**A. Gastoué**, *Cours théorique et pratique de chant grégorien d'après les travaux les plus récents.* Paris<sup>2</sup> 1917. [587]

**H. Riemann**, *Handbuch der Musikgeschichte, I. Bd. Altertum und Mittelalter (bis 1300). Erster Teil: Die Musik des Altertums.* Leipzig<sup>2</sup> 1919. [588]

**H. J. Moser**, *Geschichte der deutschen Musik von den Anfängen bis zum Beginn des 30jährigen Krieges. I. Bd.* Stuttgart 1917. [589]

**E. Steinhard**, *Zur Geschichte des Greg. Chorals.* Mus. sacr. 47 (1914) 2 f. Ref. über Lederer „Zwei Prager Vorlesungen“: die musik. Elemente des Gr. Ch. seien keltischer Herkunft. [590]

**H. Müller**, *Zur Musikauffassung des M.-A.* (Festschrift Herm. Kretzschmar zum 70. Geburtstag). Leipzig 1918. [591]

**K. Weinmann**, *Das Konzil von Trient und die K.-M.* Leipzig 1919. 1. (histor.) Teil: Die Verhandlungen des Trienter Konzils und die entspr. Tätigkeit der Kardinals-kommission von 1564/65. 2. (musik-kritischer) Teil: die Cantus firmi und Titel der Kompositionen, sowie Textbehandlung und Diminutionspraxis der Sänger. [592]

**J. Gmelch**, *Weitere Aktenstücke zur Geschichte der Regensburger Medicäa.* Kirch.-Chor. 44 (1914) 6f., 11. Forts. von 1912. [593]

**H. Müller**, *Solmisationssilben in der Medicäischen Choralausgabe.* Archiv für M.-Wiss. 1 (1918/19) 126—134. Wenn im Text die Solmisationssilben vorkommen, liebten es die Polyphonisten, die entsprechenden Tonstufen auch in der Melodie zu verwenden. Ähnlich die Bearbeiter der Medicäa. [594]

### 2. Texte und Autoren.

**J. G. Schmidt**, *Haupttexte der Gregorian. Autoren betreffs Rhythmus, Kontext, Original und Übersetzung.* Duderstadt 1921. [595]

**W. Mühlmann**, *Die Alia Musica (Gerbert Scriptores 1). Quellenfrage, Umfang, Inhalt und Stammbaum.* Diss. Lpz. 1914. [596]

**C. Vivell O. S. B.**, *Commentarius anonymus in Micrologum Guidonis Aretini.* Ak. d. Wiss. Wien Phil.-hist. Kl. Sitzb. 185 (1917) 5. Abh. 1—92. — 11. Jhd. Der vom Rhythmus handelnde Abschnitt ist übersetzt und mit Kommentar versehen. [597]

**C. Vivell O. S. B.**, *Frutolfi Breviarium de musica et Tonarius.* Ak. d. W. Wien. Phil.-hist. Kl. Sitzb. 188, B. 2. 1920. Sorgfältige kritische Ausgabe. Corrigenda: pg. 14: aa-e nicht aa-d. pag. 114: Formae octo modorum stammen nicht aus d. Münchener Codex. Unterschr. „clm“ streichen. Die bei Wolf „Notationskunde“ mitgeteilte Weiterbildung der Hermannischen Notation steht nicht im Münchener Frut.-Codex, sondern in Guidos Microl. clm 14 955<sup>a</sup>. (O. Ursprung in Z. f. M.-Wiss. 1920 p. 547.) [598]

**A. Becker**, *Ein Erfurter Traktat über Greg. Musik.* Arch. f. M.-Wiss. 1 (1918/19) 145—164. Tonar, 13.—14. Jhd. Krit. Ausgabe mit 1 Faks. [599]

**J. Wolf**, *Ein Breslauer Mensuraltraktat des 15. Jhd.* Arch. f. M.-Wiss. 1 (1918/19). 330—345. Kurze Einl.; Abdruck mit den Notenbeispielen. 1 Tafel. [600]

**W. Gleburowski**, *Die „Musica Magistri Szydlorite“, ein poln. Choraltraktat des 15. Jhd. und seine Stellung in der Choraltheorie des M. A.* Posen 1915. [601]



**A. Dold**, *Untersuchungsergebnisse einer doppelt reskribierten Wolfenbütteler Handschrift*. Zentralbl. f. Bibl.-Wesen 34 (1917) 233—250. 10. Jhd., u. a. das „Alleluja“ vom F. d. h. Martin. *episcopus* steht noch darin. Die Neumen zeigen melodisch und rhythmisch dasselbe Bild wie die Vat. [602]

**P. Wagner**, *Ein bedeutsamer Fund zur Neumengeschichte*. Arch. f. M.-Wiss. 1 (1918/19) 516—534. Fünf Blätter aus einem Miss. plenar. — Metzger Neumen aus der 1. Hälfte des 12. Jhd. — Sorgfältige Diastemie ohne Linien. — Entzifferung und Bespr. bzgl. der musikal. Form. [603]

**J. Gmelch**, *Die Kompositionen der hl. Hildegard nach dem großen Hildegard-kodex in Wiesbaden*, phototypisch veröffentlicht mit 32 Lichtdrucktafeln. Düsseldorf 1914. [604]

**P. C.**, *Parchemins de texte grégorien du XV. siècle*. La Mus. sacrée Toulouse (1919) [605]

**F. Waldner**, *Zwei Inventarien aus dem 16. und 17. Jhd. über hinterlassene Musikinstrumente und Musikalien am Innsbrucker Hofe*. Stud. z. M.-Wiss. Beihefte der Denkm. der Tonk. in Österr. 4. H. 1916, 128—147. Viele Kirchenkompositionen. [606]

**J. Delporte**, *Un ancien Office de saint Christophe*. La Voix de l'Eglise 1917, 78—80. Das älteste benutzte Ms ist aus dem 10. Jhd. Ein Hymnus und eine Antiphon in moderne Noten übertragen. [607]

### 3. Lokales.

**J. Gmelch**, *Die Musikgeschichte Eichstatts. Auf Grund handschriftl. Quellen bearb. Mit drei Tiefdrucktafeln*. Eichstätt 1914. [608]

**O. Drinkwelder**, *Ein deutsches Sequentiar aus dem Ende des 12. Jhd.* Hg. und comm. (8. Heft der Veröff. der Greg. Ak. zu Freiburg Schw.) 1914. Befindet sich in d. Kgl. Bibl. Berlin, stammt aus Quedlinburg. 25 Seq. transkribiert. Im Anschluß: Allgemeines über die Seq., sowie die Liturgie und Musikpflege jener Zeit überhaupt. [609]

**O. Drinkwelder**, *Seckauer K.-Gesang im 14. Jhd.* Mus. div. 3 (1915) 269—273. Nach einem Rituale aus d. J. 1345. [610]

**J. Köck**, *Hdschrftl. Missalien in Steyermark*. (Festschr. der K. K. Karl Franzens-Un. in Graz f. d. Stud.-Jahr 1915/16), Graz 1916. Nur kurze, ungenaue Bemerkungen über die Notierung. [611]

**K. Pembauer**, *Drei Jahre Kirchenmusik am Sächsischen Hofe*. Ein Beitrag zur Kunstgeschichte Sachsens. Dresden 1920. [612]

**R. Kralik**, *Zur Geschichte der Wiener K.-Mus., eine Skizze*. Mus. div. 1 (1913) 1.—3. Kap. „Mittelalter“ bis „Kaiser Maximilian I.“. 2. (1914) 4.—11. Kap. „16. Jhd.“ bis „Das letzte Drittel des 19. Jhd.“. [613]

**F. F.**, *Die Pflege der K.-M. im Stifte Engelberg*. Chorwächter 1914, Nr. 7. [614]

**V. B.**, *Die Sängerschule von St. Gallen*. Ch.-W. 1916, Nr. 6. [615]

**A. Gastoué**, *Les livres de plain-chant en France de 1583—1634*. Tribune de S. Gervais (1914), Nr. 1 u. 2. [616]

**P. Bayart**, *Le chant liturgique à Lille au moyen âge, d'après les manuscrits*. Tr. d. S. G. 1913/14. [617]

**F. Raugel**, *La Chorale de St. Germain en Laye*. La vie et les arts liturg. 1921, 188—189. [618]

**U. Chevallier**, *Manuscrits et incunables liturgiques du Dauphiné*. Paris 1920. Behandelt 6 Dokumente: Missalien und Breviere, bes. des 15. u. 16. Jhd. [619]

**R. Andoyer**, *L'ancienne Lit. de Bénévent*. Revue de Chant Grég. 1919 u. 1920. Die zweite Serie: das Antiphonale. Das Graduale war 1912—1914 behandelt worden. Es gab in Italien vor und nach der Greg. Reform versch. Liturgien, die vielfach voneinander abwichen, aber auch so manches gemeinsam hatten, daß sie auf eine gleiche Quelle zurückgeführt werden müssen. [620]

**J. B. Trent**, *The dance of the seices at Sevilla*. Music and Letters. 2 (1921) 10—28. 1 Tafel, 4 Musikbeisp. im T. [621]

**J. Ottenwälder**, *Griech.-Byzant. Einflüsse auf die abendländische Dichtung und Jahrbuch für Liturgiewissenschaft 1.*

*Musik, haupts. in Deutschland, vom 9.—11. Jhd.* Cäc.-Vereinsorg. 51 (1916) 103—109. Stellt eine Menge von Beziehungen fest, meist textlicher Art. [622]

K. Meyer, *Das „Ampfbuch“ des Joh. Meyer. Ein Beitrag z. Gesch. der Musikbetätigung in den Klöstern des M.-A.* Arch. f. M.-Wiss. 1 (1918/19) 166—178. Anweisungen für die Kantorin (Predigerordens.) S. oben Nr. 359. [623]

J. Borremans, *Le chant liturg. traditionnel des Prémontrés. Le Graduel.* Malines 1914. Der These, der Pr.-Orden habe von Anfang an einen eigenen Gesang gehabt, widerspricht G. A. Beyssac in Rev. Grég. 6 (1921) 70—77. Nicht vor d. 13. Jhd. [624]

#### 4. Geschichte einzelner Gesänge.

M. Sigl, *Die Entwicklung der choralischen Missa.* Mus. div. 3 (1915) 1—3. [625]

K. Weinmann, *Die Messenkomposition vor dem Konzil von Trient.* Caecilienvereinsorg. 1918, 21—24. Mit dem 15. Jhd. einheitlicher Cantus firmus für alle Teile der Messe. Dessen Quellen der gregorianische Choral, das geistliche Lied (Motette), das weltliche Lied, ganz besonders das französische (Chanson). Einzelnes. A. Schn. [626]

K. Blume, *Dies irae, Tropus zum Libera, dann Sequenz.* Cäc.-Ver.-Org. 49 (1914) 54—64. Gründl. Monographie. Die Verfasserfrage ist nicht behandelt. [627]

O. Drinkwelder, *„Grates nunc omnes reddamus“, die kürzeste Weihnachtssequenz.* Mus. div. 4 (1915) 298—300. Gutes Beisp. f. d. Entstehung der Sequenz a. d. Alleluja. [628]

F. J. Peters, *Die Feier der ersten Weihnachtsmesse in früherer Zeit.* Greg.-Bl. 40 (1915) 107—111. Mit Faksim. des Evangelientones im T. [629]

F. J. Peters, *Der feierliche Evangeliengesang in der früheren Liturgie.* Greg.-Bl. 41 (1916) 1—5. Mit mehreren Notenbeispielen. [630]

C. Vivell O. S. B., *Die Verse des Offertoriums „Ave Maria“.* Greg.-Bl. 45 (1920) 191. [631]

C. Vivell O. S. B., *Die Verse des Off. „Benedictus qui“.* Cäc.-Ver.-Org. 55 (1920) 4/6. Von Sabb. in Albis. [532]

F. Cabrol, *Les préfaces de la liturgie romaine et leur chant.* Rev. Grég. 5 (1920) 77—83, 109—111. [633]

A. Becker, *Die Berliner liturgische Hdschr. (Mus. ms. Z. 95) und ihre deutschen Lieder.* Z. f. Mus.-Wiss. 1 (1919) 633—642. Eine Sammlung lat. Hymnen mit Melodien, die z. T. ins Griechische und Deutsche übersetzt sind. Verf. teilt einige Melodien mit, die er sonst nicht fand. [634]

H. Galsser O. S. B., *Das „Alma Redemptoris Mater“.* Sein Rhythmus u. rhythm. Aufbau. Greg.-Bl. 42 (1917) 17—20, 25—28, 36—39, 42—46. [635]

M. Sablayrolles, *Le „Salve Regina“ (in Cantu simplici).* La Mus. sacré. Toulouse (1915) 17—20. Melodie, Ursprung, Rhythmus, Begleitung, Ausführung. [636]

L. Schabes, *Die Marianischen Schlußantiphonen.* Mus. div. 5 (1917) 177—179. Lokale Gründe der Einführung. [637]

A. Gastoué, *A propos d'un Motet du 13. Siècle.* Rev. du Chant Grég. 23 (1919) 99—103. Wie aus einem Organum zu „manere“ (Grad. 27. Dez.) ein Motet wird. [638]

## II. Choraltheorie.

### 1. Die Melodie.

H. Riemann, *Geschichte der Musiktheorie im 9.—14. Jhd.* Berlin<sup>2</sup> 1920. [639]

P. Wagner, *Koloraturen im Mittelalt. Kirchengesang.* Jahrb. der Mus.-Bibl. Peters. 25 (1919). [640]

A. Gastoué, *La variation et le développement dans les chants ornés.* Rev. du Ch. Grég. 24 (1920) 39—41. [641]

C. Vivell O. S. B., *Die Versfüße der alten Griechen mit den Tonintervallen verglichen.* Cäc.-Ver.-Org. 49 (1914) 1041. Geschah im M.-A., z. B. Sekunde = Trochaeus, Terz = Dactylus usw. [642]

PB-01920  
5-45  
C

C. Vivell O. S. B., *Voces morosae, subitaneae, tremulae*. C. V. O. 52 (1917) 45—49. „V. morosae“ = die stufenweise auf- und absteigenden Noten des Torkulus; „tremulae“ = die stufenweise aufsteigenden Noten des Quillisma; „subitaneae“ = Überspringen von Tönen beim Podatus. [643]

H. Riemann, *Pentatonik und tetrachordale Melodik im schottischen, irischen, wallonischen, skandinavischen und spanischen Volksliede und im Gregorian. Gesange*. Leipzig 1917. [644]

H. Beverunge, *Zur Tonalität der Greg. Gesänge*. Mus. sacra 50 (1917) 119—122; 154—157. Bespricht im Anschluß an vorstehendes Buch einzelne Beispiele aus dem Greg. Ch. [645]

H. Beverunge, *Pentatonik im Choral*. Greg.-Blatt 43 (1918) 41. Weitere Beispiele. [646]

J. Kehrer, *Modi affines*. Pastor bonus 24. [647]

C. Vivell O. S. B., *Das Alter der diatonischen Allcinherrschafft*. Cäcilia, Straßburg 1914, 4. [648]

C. Vivell O. S. B., *Etwas von den Kirchentönen*. Greg.-Bl. 45 (1920) 36 f. Vergleich mit denjenigen des Aristoxenos und Gaudentius. Die Termini: „tonica“, „Tonalität“, „Modalität“, „tuba“, „Hakenneumen“. [649]

P. Mies, *Über einige spezielle Ausdrucksformen im gregorianischen Gesange. Eine hermeneutische Untersuchung*. Greg.-Bl. 45 (1920) 33—36, 41—44. Die Ausdrucksformen für „Frage, Ausruf, direkte Anführung, Folge“. [650]

H. Beverunge, *Über Wortmalerei im Choral*. Greg.-Bl. 40 (1915) 19—24. [651]

H. Beverunge, *Wortmalerei in den Antiphonen des Offiziums*. Greg.-Bl. 40 (1915) 89—92. [652]

H. Beverunge, *Wortmalerei in den Offiziumsresponsorien*. Greg.-Bl. 41 (1916) 13—17, 22 f. Die Melodieformen für „hoch, tief, groß, zahlreich, überraschend, glänzend“ und andere an vielen Notenbeispielen gezeigt. [653]

## 2. Der Rhythmus.

C. Vivell O. S. B., *Von der Dynamik des Choralrhythmus*. Greg.-Bl. 41 (1916) 24 f. 27—32. Der Choralrhythmus ist Akzentrhythmus. Viele Zitate aus mittelalterl. Autoren. [654]

H. Beverunge, *Zur Behandlung des Wortakzentes im Gregorian. Gesange*. Cäc. Ver.-Org. 49 (1914) 124—126. Erklärt eine Reihe von Eigentümlichkeiten der Textbehandlung aus dem Vulgärlatein. [655]

L. David, *Les hymnes et le rythme tonique*. Rev. du Chant. Grég. 23 (1919/20) 111—116, 146—151; 24 (1920/21) 23—31, 57—60, 85—87, 121—123, 186—189; 25 (1921/22) 22—26. Wird fortgesetzt. [656]

L. Bonvin, *Choralia*. Greg.-Bl. 39 (1914) 113—116, 132—137. — I. Lange und kurze Töne nur bei Schlußdehnungen? II. Genügt in der Musik ein bloßer Akzentrhythmus? III. Ars is und Thesis? [657]

L. Bonvin, *Der gegenwärtige Stand der Rhythmusfrage im Greg. Choral*. Chorwächter 1915 Nr. 1. [658]

L. Bonvin, *Prüfung einiger Gründe, aus welchen man die Ergebnisse der Choralforschung abzulehnen für gut findet*. Greg.-Bl. 41 (1916) 11—13, 19—21. [659]

L. Bonvin, *Ein erneuter Versuch, den Gleichwert der Choralnoten zu beweisen*. Greg.-Bl. 41 (1916) 43—48. [660]

L. Bonvin, *Die Rhythmik der liturgischen Musik bis zum 12. Jhd.* Greg.-Bl. 45 (1920) 75—77, 83—85, 94—96. Bonvin ist der z. Z. eifrigste Verfechter des Mensuralismus. [661]

L. Bonvin, *Lateinischer und orientalischer Choral*. Cäc.-Ver.-Org. 50 (1915) 6. Referat über Jeannin im Journal Asiatique: Der syrische Choral gibt ein Bild von der wahren Gestalt des Greg. Rhythmus vor dem 12. Jahrhundert. [662]

K. Eschweiler, *Natürlicher und künstlicher Choralrhythmus*. Greg.-Bl. 45 (1920) 73—83, 89—94. Tritt vom philog. und psycholog. Standpunkt für den Gleichwert der Choralnoten ein. [663]

A. Lhoumeau, *Les Chants métriques*. Lyon 1920. L. ist Mensuralist eigener Richtung. [664]

A. Mocquereau O. S. B., *L'axiome „un Neume = un Temps“ et les lois de la composition grégorienne*. Rev. Grég. 4 (1920) 9—16. 41—47. Zurückgewiesen durch rhythmische Analyse einer häufig vorkommenden Schlußformel. [665]

C. Vivell O. S. B., *Vom Choralrhythmus*. Chorwächter 1916 Nr. 2. [666]

C. Vivell O. S. B., *Die unteilbare Primärzeit*. Greg.-Bl. 41 (1916) 5—8. [667]

C. Vivell O. S. B., *Das Zahlenverhältnis der Primärzeiten im Choralrhythmus*. Chorw. (1916) Nr. 6, 7/8. [668]

C. Vivell O. S. B., *Rhythmische Mißverständnisse aufgeklärt*. Chorw. (1917) Nr. 6, 7. Verteidigung des Gleichwertes der Noten aus den Autoren des M.A. [669]

P. Wagner, *Zur ursprünglichen Ausführung des Greg. Gesanges*. Greg.-Bl. 41 (1916) 81f. 89f. [670]

P. Wagner, *Über den Choralrhythmus*. Mus. Sacr. 49 (1916) 129—132. Nicht rein rhythmisch, sondern auch metrisch. [671]

### 3. Neumenkunde, Musikterminologie.

J. Wolf, *Handbuch der Notationskunde*. I. T. Tonschriften des Altertums und des Mittelalters, Choral- und Mensuralnotation. Mit viel. Abbild. Leipzig 1919. [672]

A. Ménager, *Une Notation rythmique italienne*. Rev. Grég. 5 (1920) 112—118, 148—152. Zu den schon benannten (St. Gallen, Metz, Chartres) kommt eine vierte, die die Einheit der rhythmischen Überlieferung bestätigt. [673]

G. Bas, *Come si eseguisce l'episema orizzontale*. S. Caecilia, Turin 1913/14 Nr. 11. [674]

L. Fonvin, *Studie über den Pressus*. Cäc.-Ver.-Org. 49 (1914) 232—238. [675]

L. David, *Studie über den Pressus*. Greg.-Bl. 39 (1914) 102—105, 109—113, 119—122. Aus der Rev. de Chant Grég. übersetzt. [676]

P. Ferretti, *Les formes rythmiques du „pes subbipunctis“ d'après les manuscrits*. Rev. Grég. 5 (1920) 173—180. [677]

C. Vivell O. S. B., *Die Salicus-Neume von Metz und St. Gallen, eine Doppelnote*. Greg. Bl. 39 (1914) 40—41, 53—56. [678]

C. Vivell O. S. B., *„Metrum“, ein Beitrag zu Musikterminologie*. Cäc.-Ver.-Org. 53 (1918) 65—70, 99—101, 109—117; 54 (1919) 6—16. [679]

C. Vivell O. S. B., *Zur Musikterminologie*. „Planus“. Ztschr. d. int. Mus.-Ges. 15 (1913/14) 119—128. [680]

C. Vivell O. S. B., *Musikterminologisches*. „Ictus“, „Volubilis“. Greg.-Bl. 39 (1914) 82—86. Weist unter Anführung zahlreicher Belegstellen sämtliche vorkommenden Bedeutungen nach. [681]

## III. Die Zeit der Polyphonie, der Klassiker.

### Kirchenlied. Drama.

T. W. Werner, *Die Magnificat-Kompositionen Adam Reners*. Arch. f. Mus.-Wiss. 2 (1919/20) 2. H. Auch „Reiner“, 16. (viell. 15.) Jhd. [682]

K. Huber, *Ivo de Vento* (ca. 1540—75) Lindenberg, Allgäu, Schwarz. — Am Münchener und Landshuter Hofe. Vorläufer Lechners und Haßlers, Schüler Mercurios in Venedig. [683]

R. Casimiri, *Giovanni Pierluigi da Palestrina. Nuovi documenti biografici*. Roma 1918. P. war Singknabe an S. Maria Maggiore und hatte den Kapellmeister dieser Kirche, Firmin le Bel, zum Lehrer in der Komposition. [684]



- H. Müller**, *Aus der klassischen Vokalpolyphonie*. Cäc.-Ver.-Org. 50 (1915) 6—15, 34—40, 82—89. Wortmalerei in Melodie, Rhythmus und Kontrapunkt; große Zahl von Beispielen. [685]
- H. Beverunge**, *Der metrische Bau der Themen Palestrinas*. Mus. div. 5 (1917) 72—75, 133—140, 173—177, 211—214. 6 (1918) 8—13, 91—95, 173—180, 208—212. Rhythmische und harmonische Analyse nach Riemanns Prinzipien. [686]
- R. Casimiri**, *Ercole Barnabei maestro della Capella musicale Lateranense* (5. Luglio 1665 — 5. Marzo 1667). Roma 1920. Berichtigt Baini. Barnabei 1653—65 Organist an San Luigi dei Francesi. [687]
- R. Casimiri**, *Orlando di Lasso. Maestro di cappella al Laterano nel 1553*. Roma 1920. L. war Kapellmeister am Lateran wahrscheinlich Frühjahr 1553 bis Sommer 54. Geburtsjahr 1532. [688]
- Van den Borren**, *Orlande de Lassus*. Paris 1920. [689]
- P. Wagner**, *Die Konzertierende Messe in Bologna*. Festschr. für H. Kretzschmar. Leipzig 1918. [690]
- K. Weinmann**, *Parmensische Musiker aus der 2. Hälfte des 16. Jahrhunderts*. Ebda. [691]
- G. Adler**, *Zur Geschichte der Wiener Melikompositionen in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts*. Stud. z. Mus.-Wiss. Beihefte der Denkm. der Tonk. in Österr. 1916, 4. H. [692]
- A. Schnerich**, *Zur Geschichte der späteren Messen Haydns*. Ztschr. d. Int. M.-Gesellsch. 15 (1913/14) 28—33. „Kunstwerke ersten Ranges, die den Meister zum ersten kath. Kirchenkomponisten der Neuzeit erheben.“ [693]
- A. M. Klafsky**, *Michael Haydn als Kirchenkomponist*. Stud. z. Mus.-Wiss. Beihefte der Denkm. der Tonk. in Österr. 1915, 3. H. 5—23. Staunenswerte Zahl von Kompositionen... Ehrenwerte Nähe der großen Meister. Im Stil kirchlicher als seine Zeitgenossen. [694]
- W. Kurthen**, *Studien zu Mozarts kirchenmusikalischen Jugendwerken*. Zeitschr. f. Mus.-Wiss. 1921 März. [695]
- M. Auer**, *Anton Bruckners Kirchenmusik*. I. Die kleineren Chorwerke. Mus. div. 1 (1913) 276—83, 316—322; II. Die großen kirchlichen Werke. 2 (1914) 177—182, 223—227, 408—412, 426—430. 3 (1915) 74—77, 106f., 179—184. [696]
- M. Springer**, *Die rhythmische Gestaltung der Choralthemen im „Christus“ von Liszt*. Mus. div. 5 (1917) 75—80. [697]
- L. Schabes**, *Das deutsche Kirchenlied in der Liturgie des Mittelalters*. Mus. div. 8 (1920) 70—72. Nur ein Beispiel: „Christ ist erstanden“. [698]
- H. Matzke**, *Die Aufklärung im Kurerzbistum Mainz und ihre besondere Wirkung auf die Einführung des deutschen Kirchengesanges*. Breslau, Dissert. 1920. [699]
- Riquoir**, *Cantiques et Noël's béarnais*. Trib. de St. Gervais 1914 Nr. 4. [700]
- P. Bellevue**, *Les Cantiques basques*. Ebda 1914 Nr. 6. [701]
- X.**, *Die Niederländische Orgelmesse im Zeitalter des Josquin*. St. Greg. Blad 1915 Nr. 3. [702]
- L. Schabes**, *Dramatisierte liturgische Gesänge*. Mus. div. 7 (1919) 129—132. Nach einem Rituale des 14. Jahrhunderts. [703]

Der Literaturbericht zum systematischen Teile beginnt im zweiten Jahrgang dieses Jahrbuches.

## Autorenverzeichnis zum Literaturbericht.

- Achelis**, H. 233—4  
**Adam** 480  
**Adler** 692  
**Agate** 19  
**Albareda** 413  
**Alfonso** 207  
**Allen** 19  
**Allgeier** 275  
**Allo** 192  
**Alt** 209b  
**Althaus** 386  
**Alviella**, Goblet d' 47  
**Amelli** 423  
**Anders** 363  
**Andoyer** 620  
**Andrieu** 478  
**Archatzikakes** 203  
**Aschner** 374  
**Atchley** 516  
**Auer** 696  
  
**Badcock** 230  
**Bächtold** 54  
**Baier** 551  
**Bannister** 365. 393  
**Bardy** 209a  
**Barin** 32  
**Barns** 19  
**Barton** 19  
**Bas** 674  
**Batifol** 22. 31. 200.  
424. 434. 512  
**Baumstark** 19. 62.  
159. 167. 220. 246.  
253. 267—69. 273.  
277—79. 282. 337.  
429  
**Bayart** 617  
**Beaudouin** 465  
**Becelaere**, van 19  
**Beck**, J. 540  
**Becker**, A. 593. 634  
**Bees**, N. A. 160  
**Beß** 518  
**Bellevue** 701  
**Benac** 492  
**Benrath** 388  
**Bergh** 46. 432. 447  
**Berlière** 458—9. 495  
**Bernhart** 360  
**Besse** 427  
**Beverunge** 645. 651  
—3. 655. 686  
**Bickel** 67  
**Bickell** 159  
**Bigelmaier** 360  
**Bindley** 189  
  
**Birkmann** 333  
**Bischoff** 77  
**Bishop** 23. 249  
**Bliemetzrieder** 330  
**Blümner** 58  
**Blume** 365—6. 498.  
579. 627  
**Böhlig** 168  
**Böhmer** 377  
**Boëthius** 87  
**Boll** 209b  
**Bonvin** 657—62. 675  
**Bornemann** 180  
**Borremans** 624  
**Borren**, van den 689  
**Bousset** 159. 168.  
338  
**Brander** 544  
**Brandt** 538  
**Braun**, Fr. 98  
**Braun**, J. 334  
**Braun**, O. 545  
**Bréhier** 238  
**Brehm** 571—2  
**Brewer** 361  
**Brillant** 141  
**Brinktrine** 184. 260.  
430. 438. 574  
**Bruck** 349  
**Bruder** 351. 526. 577  
**Bruders** 360  
**Bruyne**, de 398. 491.  
510  
**Buchner** 321  
**Buchwald** 333. 460.  
475. 502. 570. 576  
**Buck**, D. 135  
**Buckler** 112  
**Bühler** 355  
**Buenner** 421  
**Burda** 322  
  
**Cabrol** 20. 633  
**Cagin** 199. 201. 399  
**Callewaert** 12. 450  
—3. 455—6  
**Cambiaso** 445. 463.  
484  
**Canet** 439  
**Caronti** 196. 426. 435  
—6. 506. 513  
**Carriere** 168  
**Case** 146  
**Casel** 133. 171. 181  
—2. 193—5  
**Casimiri** 684. 687—8  
**Castiglioni** 40  
  
**Chevalier** 402. 408.  
619  
**Christ** 358  
**Chroust** 302. 306  
**Clarke** 176  
**Clemen** 130. 132  
**Clermont - Ganneau**  
162  
**Cocchia** 425  
**Connolly** 177. 249.  
428. 431. 474  
**Constantini** 503  
**Conybeare** 254  
**Corssens** 208  
**Courtoy** 401  
**Cox** 511  
**Crawley** 19  
**Cumont** 85. 104  
  
**D'Alès** 190  
**Dausend** 7. 298. 302.  
378—79. 582  
**David** 656. 676  
**Deißmann** 215  
**Deißner** 175  
**Delehaye** 212. 213  
**Delporte** 607  
**Denk** 557  
**Dibelius** 116. 125. 131  
**Dieulafoy** 121  
**Dold** 301. 602  
**Dölger** 170. 183  
**Dölle** 536  
**Dorn** 346—47  
**Draheim** 367  
**Dreves** 19  
**Drews** 176  
**Drinkwelder** 407. 554.  
609. 610. 628  
**Duchesne** 14. 490  
**Duhn** 63  
**Dumaine** 207. 441  
  
**Eberhardt** 528  
**Ebermann** 524  
**Egger** 540  
**Ehrhard** 209a  
**Ehrismann** 299. 373  
**Eilenstein** 558  
**Eisenhart** 326  
**Eisentraut** 339. 521  
**Eisler** 165  
**Eißfeldt** 61  
**Eitrem** 78. 90  
**Ejarque** 191  
**Emonds** 352  
**Endres** 336  
  
**Enlart** 515  
**Erben** 485  
**Escher** 309  
**Eschweiler** 663  
**Esser** 206  
**Euringer** 256. 257  
  
**Fabricio** 105  
**Farsioli** 505  
**Feltoë** 417. 440  
**Fehrle** 55  
**Ferretti** 677  
**Fiebig** 149  
**Fischer**, L. 329. 330,  
344  
**Flüeler** 540  
**Foley** 19  
**Foucart** 126  
**Fowler** 19  
**Francken** 519  
**Franses** 324  
**Franz** 304  
**Frere** 299  
**Frezet** 433  
**Fritz** 563  
**Fürstenberg** 537  
  
**Gaisser** 635  
**Ganschietz** 56. 57  
**Gastoué** 586. 587.  
616. 638. 641  
**Gatti** 244  
**Gieburowski** 601  
**Gillmann** 332  
**Gmelch** 593. 604. 608  
**Goetz**, J. B. 539  
**Goetz**, K. G. 158  
**Goldschmidt** 306  
**Göller** 209c  
**Goltz**, v. d. 177  
**Gottlieb** 313  
**Gougaud** 466. 471.  
483. 500  
**Goudge** 146  
**Graf** 245. 261. 267.  
287  
**Greßmann** 187  
**Grippen** 19  
**Grohmann** 280  
**Grossi-Gondi** 488a.  
509  
**Grotte** 164  
**Gruppe** 128  
**Gutberlet** 251  
  
**Haack** 384  
**Haderer** 494. 578

- Haebler 400  
 Harnack 172—4. 226.  
     231  
 Harscouet 457  
 Harris 223  
 Hartig 312  
 Hartmann 270  
 Harvey 511  
 Hastings 19  
 Hauck 383  
 Hautkappe 299  
 Heeger 380  
 Heiler 50. 166  
 Heitmüller 188  
 Helbling 560  
 Hennecke 178  
 Henniges 353  
 Hepp 183 a  
 Herwegen 390  
 Heßdörfer 545  
 Hirschmann 531  
 Hoberg 248  
 Hoffmann 153  
 Holder 316  
 Holl 209 b. 225  
 Höller 258  
 Hörle 325  
 Hommel 219  
 Holzknecht 562  
 Hope 516  
 Hotzelt 543  
 Houtrijve, van 449  
 Huber 683  
 Huemer 556  
 Huf 17. 467  
 Hull 19  
 Hüls 27—8  
 Hupp 305  
 Hyvernät 252  
  
**I**  
 Idelsohn 151—2  
 Indra 318  
  
**J**  
 Jacobsen 83  
 Jacquier 145  
 Jacoby 343  
 Jeremich 514  
 Jong, de 127  
  
**K**  
 Karge 241  
 Kattenbusch 227  
 Kaufmann, C. M. 243.  
     285  
 Kawerau 385  
 Kehrner 647  
 Kekelidze 266  
 Kennedy 19  
 Kern 100  
 Kirsch 211. 231. 348.  
     540  
 Klafsky 694  
 Kleinpaul 52. 380  
 Kleinschmidt 2  
 Kluge 267  
 Knar 540  
 Kneller 573  
 Kober 375  
 Kobbert 70  
 Köchling 92  
 Köck 304. 611  
 Koebner 360  
 Koenders 14. 18  
 Koch 204. 209  
 Krafft 530  
 Kralik 613  
 Kramp 581  
 Krauss 153  
 Krieg 546  
 Kroll 115. 222  
 Kürz 565  
 Kurthen 695  
 Kuypers 328  
  
**L**  
 Laboureaux 30  
 Lacey 19  
 Lagrange 139  
 Lake 142  
 Lanzoni 507  
 Latte 79. 114  
 Laum 84  
 Lawlor 406  
 Lease 123  
 Leclercq 20  
 Lefebvre 11  
 Legg 420  
 Lehmann 94. 299.  
     306—307. 314—6.  
     327. 354  
 Leidinger 311  
 Leonhard 71  
 Leuze 319  
 Lévi 154  
 Lhoumeau 664  
 Lidzbarski 65  
 Lietzmann 181—2.  
     227—8. 252. 299.  
     300. 422  
 Lohier 397  
 Lohmeyer 60. 110  
 Loisy 138  
 Louis 469  
 Ludorff 306  
 Lübeck 262—4. 286  
  
**M**  
 Maclean 19  
 Macchioro 128  
 MacClure 14. 417  
 MacCulloch 19  
 Mainage 140  
 Mangenot 134  
 Manser 350. 523  
 Margoliouth 19  
 Martin 5. 210  
 Marucchi 504  
 Marxer 358  
 Matzke 699  
 Maude 19  
 Mayer, A. 365. 368  
 Mayer, Cl. 91  
 Mayer, H. 522  
 Mearns 150  
 Ménager 673  
 Menghin 356  
 Mercati 474. 527. 555  
 Mercer 255  
 Merk, C. J. 381  
 Merk, K. J. 259. 429  
 Merkle 518  
 Merton 358  
 Metzger 303  
 Meyer, K. 359. 623  
 Meyer, W. 328. 338.  
     362  
 Michon 232  
 Mies 650  
 Miesges 302  
 Mingana 223  
 Mischkowski 81  
 Mitterwieser 320  
 Mocquereau 665  
 Mohlberg 3. 4. 298.  
     301. 331. 403  
 Monceaux 213  
 Moreau 9  
 Morin 323—4. 329.  
     331. 345. 364. 410.  
     416. 469  
 Moser 589  
 Mühlmann 596  
 Müller, F. W. K. 246  
 Müller, G. 520. 550.  
     552—3. 567  
 Müller, H. 591. 594.  
     685  
 Müller N. 160  
 Müller-Reif 488  
 Mumbauer 518  
 Munding 499  
 Netzhammer 283  
 Nilsson 69. 75—6.  
     88. 106  
 Ninck 89  
 Nußbaumer 229  
  
**O**  
 Ortmayr 414  
 Ott 566. 569  
 Ottenwälder 358. 622  
 Otto 157  
  
**P**  
 Paas 532  
 Pacheu 365  
 Paribeni 160  
 Pastor, von 541—2  
 Paulus 341  
 Pearsons 19  
 Peitz 224  
 Pembaur 612  
 Peschek 155  
 Peters, F. J. 629—30  
 Peterson 102  
 Petzelt 288  
 Pfeilschifter 281  
 Pfister 68. 78. 95  
 Pfleger 568  
 Platz 584  
 Prado 575  
 Preisendanz 316  
 Prieto 413  
 Prill 15  
 Prinz 61  
 Puglisi 143  
 Puniet, de 8  
  
**R**  
 Rabotin 464. 477  
 Radermacher 53  
 Rahlfs 274  
 Raugel 618  
 Rauschen 300  
 Reatz 323  
 Reindl 561  
 Reiter 525  
 Reitzenstein 64. 66.  
     127. 129. 218  
 Rendtorff 387  
 Riemann 291. 588.  
     639. 644  
 Righetti 1. 6. 43. 45.  
     137. 197. 479  
 Ringholz 357  
 Riquoir 700  
 Ritzer 33  
 Robinson 179. 199  
 Roeder 62  
 Rohrer 559  
 Roscher 122  
 Rostowzew 108  
 Rücker 247. 265. 276.  
     284  
 Rule 396  
  
**S**  
 Sablayrolles 636  
 Sachse 517  
 Salaville 266  
 Salis, von 117  
 Santi, de 44. 461  
 Schäbes 637. 698. 703  
 Schäfer 26  
 Schäfer, K. H. 344 a  
 Schatten 533  
 Scheffelowitz 59

- |   |   |   |                                   |
|---|---|---|-----------------------------------|
| Schermann 167. 185<br>—6. 198. 205                          | Sigel 625<br>Silberer 48                | Tolosa, de 38<br>Toutain 3. 7. 74   | 101—2. 109. 111.<br>113. 118. 120 |
| Scheiwiler 344a   | Silvagni 244                            | Townsend 19   | Weißmann 322                      |
| Scheuber 540  | Smend 25                                | Traube 342  | Wellesz 292—7                     |
| Scheuten 382  | Spagnolo 41. 412. 446                   | Treiber 380   | Wellstein 534. 548                |
| Schlager 333. 443   | Sperling 476                            | Trent 621   | Wendland 49                       |
| Schmaltz 124  | Spettmann 307                           | Troxler 409   | Weniger 80                        |
| Schmid 51   | Springer 697                            |   | Werner 682                        |
| Schmiedel 157   | Srawley 415                             | <b>V</b> andeur 29  | Westerby 19                       |
| Schmidt, B. 269   | Stapper 10. 298. 303.<br>334. 344a. 468 | Veit 493. 529. 547  | Wetter 125. 169                   |
| Schmidt, C. 216. 209a                                       | Steiner 136                             | Venard 144  | Weyman 310. 324.<br>368—71        |
| Schmidt, J. S. 595  | Steinhard 590                           | Vigourel 13. 202  | Wiedemann 271                     |
| Schmidt, K.W. Ch. 377                                       | Steinleitner 111                        | Vincent 161—3   | Wilhelm 372                       |
| Schneider, F. 107   | Stemplinger 380                         | Vivell 326. 405. 442.<br>497—8. 631—2.<br>642—3. 648—9.<br>654. 666—9. 678<br>—81 | Willien 34                        |
| Schnerich 693   | Stiefenhofer 340. 365                   |   | Wilmart 411. 444. 487             |
| Schnütgen 583   | Stökle 376                              | Vykoukal 404  | Wilpert 239—40                    |
| Schottenloher 530   | Strzygowski 236                         |   | Wilson 299. 300. 394              |
| Schreiber 335. 501  | Stutz 486                               | <b>W</b> agner, P. 358. 603.<br>640. 670—1. 690                                   | Wissowa 72                        |
| Schubert 418  | Styger 508                              | Waldner 606   | Wolf, J. 600. 672                 |
| Schulte, J. Chr. 564  | Suñol 413                               | Wardrop 254   | Woolley 19                        |
| Schultze, V. 235  | Swoboda 250                             | Warner 392  | Wünsch 96                         |
| Schuster 24. 42. 217.<br>448. 454. 462. 481<br>—2. 489. 499 | Sybel, L. v. 237. 242                   | Waters 389  | Wysz 93                           |
| Schwark 363   |   | Weber 103   |                                   |
| Schwartz 177  | <b>T</b> heele 317                      | Weege 86  | <b>Z</b> apletal 156              |
| Schwarz, W. E. 535  | Thibaut 36. 37                          | Weinmann 585. 592.<br>626. 691  | Zaunick 344                       |
| Seeberg, A. 214   | Thompson 35. 415                        | Weinreich 82. 99.   | Ziebarth 97                       |
| Sejourné 395  | Thuente 470                             |   | Zimmermann, E. H.<br>308          |
| Seppelt 419   | Thurston 221. 437.<br>473. 497          |   | Zimmermann, F. 336                |
| Sette 119   | Tillyard 289. 290                       |   | Zwaan, de 147                     |







BV      Jahrbuch für Liturgiewissenschaft. 1.-15.Bd.;  
170      1921-35. Hrsg. von Odo Casel. 2., durch-  
J3      gesehene Aufl. [Photomechanischer Nachdruck]  
1973      Münster, Aschendorff [c1973-  
15v. 25cm.

LIB. HAS

V. 1-2

" ... in der 1. Auflage als Veröffentlichungen des 'Vereins zur Pflege der Liturgiewissenschaft e. V., Sitz: Maria Laach' erschienen."

Superseded in 1950 by Archiv für Liturgiewissenschaft.

A 1430.1

